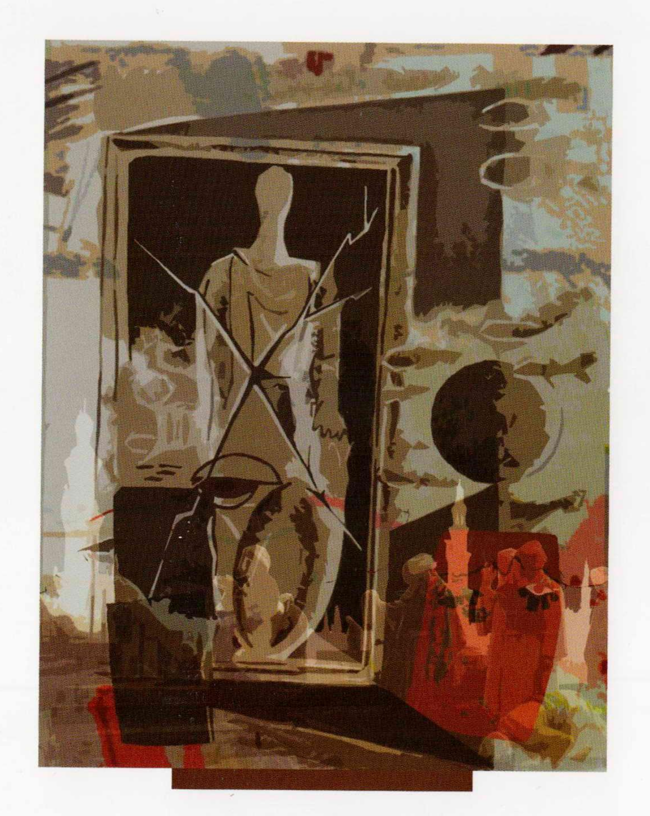
الإسلام والرِّق



جوناثان براون

ترجمة: عمرو بسيوني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الإسلام والرِّق

الإسلام والرِّق

جوناثان براون

ترجمة

عمرو بسيوني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف ـ سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

براون، جوناثان
الإسلام والرق/ جوناثان براون؛ ترجمة عمرو بسيوني.
٥٩٢ص.
ببليوغرافية: ص٥٣٩ ـ ٥٩٢.
ISBN 978-614-431-218-6
١. الرق والإسلام. أ. بسيوني، عمرو (مترجم). ب. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٢

إلى أبي جوناثان كليفلاند براون، وفاء طال انتظاره لذكرى محبة

... لقد وضع دعاةُ التمييز العنصري دعاةَ الاندماج في خانة خاصة من الكراهية لأنهم في نظرهم «خائنون للعرق الأبيض».

جوناثان سي براون، تسعة عشر عاماً، عقب تعرضه للضرب
على يد مجموعة من العنصريين البيض والشرطة،
في أثناء مشاركته في نشاط اندماجي، في سانت أوغسطين، فلوريدا.

Congressional Record 110, no. 138 (July 20, 1964): 15723

المحتويات

على سبيل التقديم

أقدِّم اليوم إلى قرّاء العربية كتاباً جديداً للبروفيسور جوناثان براون، بعد تجربة تقديم كتابه الشهير **ميسكوتينغ محمد** (*Misquoting Muhammad*)، الذي ترجمته بالاشتراك مع أ. هبة حداد ونُشر بعنوان: **النزاع على السُّنة**، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ويأتي هذا الكتابُ الذي بين يديك في السياق نفسِه، وإنْ كان بصورة تطبيقية معمَّقة، على قضية تمثِّل إشكالية التعامل مع النصّ الديني في عصر جديد تمثيلاً نموذجيّاً، وهي قضية العبودية أو الرقّ.

عالج المؤلفُ موضوعَ الرقّ في هذا الكتاب بصورة استقرائية وتاريخية وحجاجية، في آنٍ، مع سلاسة في الأسلوب الذي لا يخلو من طرافة، ووضوح وصراحة، قد تكون صادمةً في بعض الأحيان.

تناول الكتابُ إشكاليةَ تعريف العبودية، وبيان مدى سيولته ونِسبيته، الأمر الذي سيعود بالضرورة على الحكم الأخلاقي التاريخي على العبودية. ثم بحث الرقَّ في الإسلام من حيث النصوص الأساسية للوحي ونصوص الفقه والحديث، ثم تاريخ الرق في الحضارة الإسلامية تاريخاً وممارسةً، وهو فصلٌ ثريٌّ جدّاً غاص فيه المؤلف في نصوص التاريخ والفقه والحديث، قديمها وحديثها. ثم طرح المؤلف مشكلةَ الكتاب في الفصل الذي سمّاه: «معضلة العبودية»، وهو الذي تعرَّض فيه المؤلف للإشكال الأخلاقي المتعلق بالرق، وهو جوهر الأزمة التي يعيشها الخطاب الديني في معالجته لمسألة العبودية في العصر الحديث، ما بعد إلغاء الرق، التي تضعه في خانة إما الوفاء لنصوصه ومواجهة فداحة العبودية وشرها الأخلاقي في الذهنية الحديثة، أو خيانة تلك النصوص والقدوات الأخلاقية الكبيرة لديه في سبيل إرضاء ضميره الأخلاقي الراهن وهو الأمر الذي لن يُسعد بداهةً ضميرَه الأخلاقي

أيضاً، ثم بحث المؤلفُ حدثَ إلغاءِ الرق والمعالجات المتعلقة به في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وأخيراً رؤية المؤلف المجملة للموضوع، ثم عقد المؤلفُ فصلاً خاصّاً لموضوع مِلك اليمين، ومعاشرة الإماء، ركّز فيها على مفهوم الرضى والموافقة كشرطٍ للعلاقات الجنسية، وبيَّن أن هناك تصوراتٍ أخرى للموافَقَة غير التصور الحداثي، ثم ألحق بالكتاب ملحقاتٍ قيِّمة أَثْرَتْ موضوعَ الكتاب.

لقد استمتعتُ حقّاً في أثناء قراءتي للكتاب، وفي أثناء نقلي له إلى العربية، فبالإضافة إلى المادة الثرية التي أمدَّني بها حول هذا الموضوع، وبطريقةٍ ممتعة وسردٍ متناسق بعيدٍ عن الجفاف المعلوماتي الأكاديمي المعتاد؛ فإنني أظنّ أنه يفتح أمام القارئ طُرُقاً مختلفة للتفكير في هذا الموضوع، ونظائرِه من المسائل التي تتعارض فيها الحداثةُ مع التصورات قبل الحداثية التي قد تتبنّاها الأديان، ويمنح القارئَ الكثير من الأدوات التاريخية والتأويلية التي تُعينه على قراءة هذه الموضوعات، وأن يتفهم القارئُ الحداثيُّ - على الأقل يتفهم - أنه يمكن أن توجد تصوراتٌ أخلاقية أخرى غير التصورات الراهنة التي تطغى على العقل والشعور العالمي وأنْ تتّسِمَ هذه التصوراتُ في الوقت نفسِه بالجدارة الأخلاقية، وأن يُدرك القارئ التراثي - على الأقل يدرك - أن للزمن فعلاً وتأثيراً في السيرورة الأخلاقية، ينبغي أن لا يُهمل في أثناء قراءة النص الديني وشبكة التراث التي نشأت حوله.

وقبل أن أغادر هذا التصدير إلى تقديم موضوعيٍّ حول قضية الكتاب، أو أن أشير إلى اختياري كلمة «الرق» في عنوان الكتاب، وبعض فصوله، وكثير من مواضعه، دون كلمة «العبودية». ولا شكّ أن الكلمتيْن العربية والإنكليزية كانتا تتيحان لي الاختيار بسهولة بين كلمتي: العبودية والرق، المترادفتين بالعربية تقريباً، لكنني اخترتُ وبعنايةٍ بالغةٍ أن أوثر كلمة الرقّ على العبودية، في عنوان الكتاب بصورةٍ أساسية؛ كي أنفكّ من الحمولة السلبية لكلمة العبودية، وبخاصة العبودية في السياق الغربي المرتبط بالاستعباد الأسود وتاريخه القاتم في العصور الوسطى، فمصطلح العبودية في الذهنية الحاضرة محمَّل ومكبل بكثير من الصور والمعاني الذهنية السلبية وحتى في الروايات والأفلام، وهو ما قد يضفي أبعاداً نفسية وأخلاقية وأحكاماً قيميةً أو تاريخيةً مسبقة على البحث الذي من المفترض أن يُقبِل عليه القارئ بصورة حرةٍ أو

متحررة من الخلفيات قدر الإمكان كي يتمكن من الانتفاع به على الوجه الأمثل. وقد ساعدني على ذلك الاختيار أن المؤلف قد ذكر في تقديمه أنه يعبّر بكلمة الرق (Riqq) عن المصطلح الإسلامي، ومن ثَمَّ ولما كان الكتاب يتعلق بموقف الإسلام فقد آثرت أن أستخدم في عنوانه كلمة الرق، ولذلك فإنني عادةً ما استخدمت مصطلح العبودية حين يكون الحديث عن السياق الغربي أو غير الإسلامي، وقد أستخدمه وأريد به المعنى المحايد بغض النظر عن السياق الغربي أو الإسلامي كليهما، في حين أستعمل مصطلح الرق حين الحديث عن العبودية في السياق الإسلامي، دينيّاً أو حضاريّاً. كما أن مصطلح العبودية يُطلق أيضاً على العبودية لله تعالى أكثر من إطلاق الرق. وهذا فضلاً عن أن مصطلح الرق أخلص في التعبير عن حالة اجتماعية كانت في كثير من الأحيان إن لم يكن أكثرها عبر التاريخ حالةً اجتماعية طبيعية.

ختاماً، أتقدّم بالشكر الوافر الجزيل لجميع من أعانني على إتمام ترجمة هذا الكتاب، التي كانت في ظروف صعبة أثناء اجتياح فايروس كورونا للعالم، وما رافق ذلك من ظروف سفر وعدم استقرار وعزلة إجبارية بعيداً عن مكتبتي وأدواتي، وبخاصة مع نصٍّ من نصوص براون التي تتسم كالعادة بالموسوعية والمصادر الكثيفة، مع الأخذ في الاعتبار أنني آلو على نفسي الرجوعَ إلى المصادر الأصلية دائماً للتأكّد من النَّقْل وصِحَّةِ فهمِه، فضلاً عن التزامي النقلَ الحرفي لجميع الاقتباسات من مصادرها العربية الأصلية كما هي عادتي في جميع الكتب. فلله الحمدُ أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وأشكر الزملاء في الشبكة العربية للأبحاث على صبرهم ودأبهم في المتابعة وأخص بالذكر محررة الكتاب الأستاذة إحسان محسن على جهدها الواسع في مراجعة الكتاب والتصحيحات الكثيرة التي قدمتها، وصبرها على متابعتي، وأشكر كالعادة صديقيَّ أسامة عباس، وهشام سمير، على المساعدات والإشارات الأمينة، والشكر الأخير لزوجتي ورفيقة دربي سارة عبد المؤمن على تحمُّل أعباءٍ كثيرة في سبيلي بما لا أقدر أن أجزيها عليه، فالله يجزيها على قدر محبتها وإخلاصها.

(١)

يأتي هذا الكتابُ في سياقٍ مأزوم تجسيداً جديداً لأزمة الدين في العالم المعاصر، حيث تبدّلت كثيرٌ من القِيم والتصورات، وصِرْنَا نعيش عالماً

جديداً جِدَّةً مبالغاً فيها، تسيطر عليه مفاهيم الحداثة الغربية على جميع المستويات، سواءٌ منها السياسي أم الاقتصادي أم الثقافي أم الأخلاقي، عالماً يعيش حضارة أخلاقية ومادية تحاول بشتّى السُّبل القطعَ مع الماضي. فإنه على الرغم من الاختلافِ الذي كان موجوداً في الماضي حول كثيرٍ من المفاهيم الثقافية والأخلاقية إلا أن المظلّة العامة له كانت متقارِبةً إلى حدٍّ كبير، ففي العالم القديم لم يكن المسلمُ أو المسيحي أو اليهودي ـ وحتى غيرهم من أتباع الأنظمة الدينية والأخلاقية غير السماوية ـ يجد مشكلةً في فَهْمِ تسامي الدين وحاكميته على الواقع، ولم يكن يستغرب إذن من ظواهر مشتَركة بين الأمم لمجرد أن الأديان أقرتها ـ من حيث العموم ـ، ومنها ظاهرة الرق مثلاً. يمكن أن يقول الإنسان إنه بصفةٍ عامة كانت الحضارة في العالم القديم وأواخر العصور القديمة والعصور الوسطى: حضارةً دينية، لا بمعنى أنها ملتزمة بالدين بالضرورة أو حتى أنها أخلاقية، ولكن بمعنى أنها حضارات تعايشت مع وضعٍ فائق للدين في حياة الناس العامة والخاصة. كانت الخلافات الدينية بينَ الناس موجودة، وبعضها جوهريٌّ جدّاً، ولكن ظلّ الجميع تحت سقف الله والنص والنبي. لم تكن مشكلاتٌ على غرار الحكم المتعالي للدين، أو زواج القاصرات، أو الرق، أو العقوبات البدنية على المجرمين؛ مثارَ خلافٍ عميق، وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نقول إن ذلك الإنسان، إنسان العالم القديم؛ كان أقلَّ أخلاقيَّةً من إنساننا، فنحن باختصارٍ مدينون بجميع تراثنا الأخلاقي تقريباً إلى أنبياء وفلاسفة وأبطال وحكّام هذا العالم القديم.

عبر مخاضٍ عسير، وبسبب كثير من العوامل الفكرية والاقتصادية والسياسية والعِلمية، نشأت حضارةٌ جديدةٌ للإنسان، نشأت وتطورت في الغرب بصورةٍ أساسية. إن تغير الأسباب والعوامل والظروف التي تقوم عليها المجتمعات يشبه إعادةَ تشكيل تامة لهذه المجتمعات، على حدّ ما يقول ابن خلدون في **مقدمته**: «وإذا تبدلت الأحوال جملة؛ فكأنما تبدَّل الخلْقُ من أصله، وتحوَّل العالم بأسره، وكأنه خَلْقٌ جديدٌ ونَشْأَةٌ مُسْتَأْنَفَة وعالَم مُحْدَث». فقدتْ هذه الحضارةُ صِلَتَهَا الموضوعية بالدين، ونزعت عن رأسِها هذا السقف المتعالي له. وهذا لا يعني بالضرورة أنها أصبحت حضارة ملحدةً بالكلية، أو تحارب الدين، ولكن المقصود بصورة أساسية أن الدين لم يعد متعالياً في هذه الحضارة، ولم يكن ركنها الأساس أو محورها الوحيد.

لقد أصبح الدين مجردَ مرحلةٍ في مسيرة الإنسانية نحو التطور، على نحو ما طرح عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)، في قانونه الثلاثي لمراحل التطور الإنساني، (المرحلةَ اللاهوتية الخيالية، ثم المرحلة الميتافيزيقية المجردة، ثم المرحلة الوضعية). إنها الحضارة الحداثية التي يصدق عليها وصف عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م) بأنه: «نزعٌ للسِّحْر عن العالم»؛ حيث النظرة العلمية المادية للعالم، بدلاً من النظرة الأخلاقية والغيبية؛ حيث عالمٌ لا مكان فيه للأنبياء ولا الملائكة ولا المعجزات، ولكن للطبيعة والنظريات الاقتصادية والعلمية، حيث مسيرٌ «عقلاني» للعالم، وليس خطة محكمة من القَدَر. لم يقتصر تأثير ذلك في اللاهوت والفلسفة فحسب بطبيعة الحال، كان هذا كفيلاً بأن ينعكس على العواطف والأخلاق والقانون أيضاً، ومن هنا تنشأ الإشكالات الشبيهة لما يُعالِجه هذا الكتاب، إشكالات التعارض بين القِيم الأخلاقية للنُّظم القديمة ما قبل الحداثة، وتلك الحداثية. وكلُّ معالجةٍ لهذه الإشكالات تغفل عن هذا التغيُّر السِّياقي الكلي؛ فإنها تُعتبر إلى حدٍّ ما قليلة القيمة والفائدة.

(٢)

بصفة عامّة، لم يأتِ الإسلامُ ـ ولا الأديانُ عموماً ـ بالعبودية ولا جلبها إلى العالَم، بل قد يكون صادقاً ـ كما نقل المؤلف نفسُه ـ أن العبودية بصورةٍ أو بأخرى قديمةٌ قدمَ البشرية. أقرَّ الإسلامُ وضع العبودية كوجود، فلم يحرِّمْها بصورة مبدئية، وإن كان ضيَّق مواردَها بصورة عظيمة، فالعبودية التي كانت مباحة لأدنى سبب ولو الدَّيْن أو مطلق الإغارة والخطف، أصبحت ممنوعةً من حيث الأصل إلا في الحرب المشروعة مع الكفار، إلا أن الجديد الذي أضافه الإسلامُ هو الطابع الأخلاقي العالي الذي صبغ به وضعَ الرقيق، فأمرَ بالإحسان إليهم ومعاملتهم معاملةً حسنة تليق بالإنسان، ولستُ في حاجةٍ إلى نقل النصوص القرآنية أو الحديثية التي تدل على ذلك، فقد نقل المؤلفُ عامتها في الفصل الثاني، ولكن يكفي أن نورد في تلخيصها كلامَ الغزالي (٥٠٥هـ): «آداب السيّد مع عبده ألا يكلِّفه ما لا يطيق من خدمته، ويرفق به عند ضجره، ولا يُكثر ضربَه، ولا يُديم سبَّه، فيجرأ عليه،

ويصفح عن زلته، ويقبل معذرته، وإذا أصلح طعاماً أجلسه معه على مائدته، أو أعطاه لُقَماً من طعامه»[1]، كذلك وجدنا دفاعاً من العلماء والصالحين عن العبيد وحقوقهم وإنسانيتهم وأخوتهم الإنسانية والإيمانية، وكذلك دفاعاً عن السود والزنج والحبشان ونحوهم - ضد النزعة العنصرية الازدرائية لنظرية العبد الطبيعي -[2].

وحاول المجتمع العلمي التعاون مع الحكومة والمجتمع في تهذيب العبودية. فكانت عملية بيع العبيد منظَّمةً، من الناحية النظرية على الأقل، وتكلَّم العلماءُ والمفكرون عن باعة العبيد - النخّاسين -، فوضعوا لهم آداباً وشروطاً، منها أنه يجب أن يوضَع عليهم عريفٌ، وألا يخفوا عيباً، ويتأكَّدوا من أن العبدَ ليس مسروقاً، ويدوِّنوا بياناتِهِ وصنعتَه، وألا يبيعوا جارية إلَّا في أيام حيضها مع التأكد عن طريق امرأة ثقة أنه دم صحة لا فساد، ولا يباع صبي ولا صبية لأهل الذمة كي لا يهوِّدوه أو ينصِّروه، ولا يُفرَّق بين جارية وأولادها إلا أن يكونوا بالغين، إلى غير ذلك من شروط تفصيلية[3]، وكذلك العمل في سمسرة العبيد والجواري لا يجوز إلا لمن ثبتت عدالته والتزم بهذه الآداب والشروط[4].

وهذا لا يعني أن الممارسة العمَلِيّة سواء للاسترقاق أم لمعاملة الرقيق

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «رسالة الأدب في الدين»، نشرها عبد الأمير شمس الدين في كتابه: **الفكر التربوي عند الإمام الغزالي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٥)، ص٢٦٦. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج٢، ص٢٣٩ و٢٤١.

(٢) ثمة تسعة كتب على الأقل تناولت فضائل السود أو إنصافهم. انظر الملحق الأول في كتاب: عبد الإله بنمليح، **الرق في بلاد المغرب والأندلس** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤)، ص٥٥٩ - ٥٦١، وقد أورد فيه عناوين (٥١) كتاباً عن الرق من التراث الإسلامي.

(٣) انظر: محمد بن أحمد بن بسام، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، حققه وعلّق عليه حسام الدين السامرائي (بغداد: نشرة جامعة بغداد، دار المعارف، ١٩٦٨)، ص١٤٩.

(٤) انظر: محمد بن أحمد القرشي، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق محمد محمود شعبان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص١٤٩، وعبد الرحمن بن نصر الشيرازي، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، تحقيق السيد الباز العريني (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص٨٤. ومن النصوص التراثية الشهيرة في ذلك كتابٌ للطبيب المسيحي في العصر العباسي ابن بُطْلان (٤٥٨هـ): **رسالةٌ في شَرْيِ الرقيق وتقليب العبيد**. ومن الدراسات الجامعة للأدبيات المتعلقة بالجواري والغلمان والعبيد وتقاليد بيعهم وشرائهم: وفاء الدريسي، **الجواري والغلمان في الثقافة الإسلاميّة: مقاربة جندرية** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦).

كانت مثاليةً تماماً، فقد كان يعتريها القصورُ والظلم في كثيرٍ من الأحيان، سواء على مستوى المعاملة، أم مستوى موارد الاستعباد نفسها، والتوسع فيها بطريقة هائلة.

ولكنْ لعلَّ الأهمَّ من القصور في الممارسة ـ ولعلّ هذا القصورَ نتيجةٌ له في الأساس ـ هو عملية فَلْسَفَةِ الرقّ وأَكْلَمَتِه والنظر إليه باعتباره في نفسِه نقصاً أنطولوجياً في الإنسانية، وليس مجرَّد وضْعٍ قانونيٍّ معيَّن، خاصة إذا تكلمنا على الرق الناتج عن الوراثة، أو البيعِ المتسلسل، لأشخاص مسلمين، وليس الرق المتسبب فيه أَسْر الكفار في حرب مشروعة.

لقد أصبح العبيد نوعاً أنقص في الإنسانية من غيرهم، وبخاصة بالنسبة إلى الترتيب الطبقي الطبيعي للنظام السياسي الفاضل، الذي كان يسمَّى في الفلسفة السياسية القديمة بالمدينة الفاضلة[٥]؛ حيث إنه وفق الترتيب الذي استقاه الفلاسفةُ الإسلاميون من نظام الحكومة الذي أرساه أرسطو في السياسة، وقبله أفلاطون في الجمهورية، يأتي العبيدُ في الطبقة السفلى من المجتمع، وهم في مرتبة مساوية تقريباً للحيوانات؛ حيث من الأسباب المهمة لأمر المدن الخَدَم، وهم عند أفلاطون نوعان: العبيد والإماء، والحيوانات، ويجب أن يعتني صاحب الناموس بترتيب أمورهم[٦].

وهنا يبرز مفهوم مركزي في الفلسفة التقليدية حول العبيد، وهو مفهوم العبد الطبيعي، أو العبد بالطبيعة، وهي نظرية أرسطية بالأساس سنرجع عليها، ومفادها الزعم أن هناك أشخاصاً معينين هم مستحقون للاسترقاق بحسب الطبيعة والخِلْقة، ليس العبيد فحسب هم عبيد بالطبيعة، بل كذا الملوك هم ملوك بالطبيعة، كما يقول الفارابي (٣٣٩هـ): «الملوك ليس هم ملوك بالإرادة فقط بل بالطبيعة، وكذلك الخدم خدمٌ بالطبيعة أولاً ثم ثانياً بالإرادة»[٧]، وبدأت نظرية العبد الطبيعي تتخذ أدلةً من الطبيعة والبُعد

---

(٥) انظر مثلاً: أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، تحقيق فوزي متري النجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤)، ص٨٣.

(٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب النواميس**، نشرة جابريللي، ص٣٣.

(٧) «تحصيل السعادة»، في: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **رسائل الفارابي** (حيدراباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٨)، ص٢٩.

الإقليمي والجغرافي، فتربط العبودية الطبيعية بالسُّود[٨]، فنجد ابن سينا (٤٢٨هـ) يقول: «لا بد من ناسٍ يخدمون الناسَ، فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يُجْبَرون على خدمة أهل المدينة العادلة، وكذلك مَنْ كان من الناس بعيداً عن تلقِّي الفضيلة فهم عبيدٌ بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرائح والعقول»[٩]، وحتى إن مفكِّراً متنوِّراً كابن خلدون (٨٠٨هـ) قد أدلى بمثل هذا التسويغ، وإن يضيف إليه العامل الاجتماعي والسياسي وبخاصة في حالة العبيد المميزين المترفين: «إنّما تُذعِن للرقّ في الغالب أممُ السودان؛ لنقص الإنسانية فيهم، وقُربِهم من عرض الحيوانات العجم كما قلناه ـ أو من يرجو بانتظامه في ربقة الرق حصول رتبة أو إفادة مال أو عز كما يقع لممالك الترك بالمشرق والعلوج من الجلالقة والإفرنجة بالأندلس؛ فإن العادة جارية باستخلاص الدولة لهم، فلا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة»[١٠]، ومن هنا أصبح من المألوف الكلام عن أخلاق للعبيد وهي مذمومة بطبيعة الحال، فينبه الفارابي على سبيل المثال أن «الأنفع والأجود لصاحب الناموس هو لزوم طريق الحرية، وألا يكون في الرئيس حسَد؛ فإن الحسد من أخلاق العبيد، ولن يتمَّ لعبدٍ رئاسة. وإذا كان الأمرُ على طريق الحرية كان الاتِّباع والطاعة من المرؤوسين بشهوةٍ وهشاشة، وكان إلى البقاء أقرب»[١١]، وينصح ابن سينا في اختيار الخادم «أن تُضرِب عن الصور المتفاوتة والخِلق المضطربة، فإن الأخلاق تابعة للخَلْق»[١٢].

---

(٨) كانت هناك محاولات لإضفاء تعليل ديني على ذلك أيضاً، وهي السردية المعروفة بلعنة حام، وقد تناولها المؤلف في الكتاب في الفصل الثالث في نقطة: السواد والرق في الحضارة الإسلامية، وكانت موضعَ انتقاد من العديد من العلماء المسلمين، وقد أشرنا من قبل إلى جهود العلماء في إنكار النزعة الازدرائية للسود.

(٩) أبو علي الحسين بن علي بن سينا، **كتاب الشفاء، الإلهيات**، مج ١٠، ص٤٥٣.

(١٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط٣ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٥٠)، ص٥١٢.

(١١) الفارابي، **كتاب النواميس**، نشرة جابريللي، ٢٠.

(١٢) أبو علي الحسين بن علي بن سينا، **الرسائل** (نشرها عبد الأمير شمس الدين في كتابه: **المذهب التربوي عند ابن سينا** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٨)، ص٢٥٧.

إلا أنّ هذا الأمر يخفّ كثيراً فيما يتعلق بالتصوُّر الفقهي القانوني للرق. نعم نقِفُ على بعض تأثُّرات فلسفية ولكن الشأن لدى الفقهاء هو بصورة أساسية في بحث مدى الأهلية القانونية للرقيق والذمة وصلوحها لاستقرار الحقوق، وصحة التصرفات ونفوذها، ومن ثَمَّ عرَّفوا الرق بأنه «عجز شرعي» أو «عجز حُكمي»، حيث «صلاحية الذمة للالتزام من كرامات البشر وبالرق لا يخرج من أن يكون من البشر إلا أن الذمة تضعف بالرق»[13]، و«العبد ليس من أهل الولايات ولا كامل الشهادات»[14]. ومع ذلك فالأصل في الإنسان الحرية، والرق عارض عليه، قال الإمام الشافعي: «أصل الناس الحرية حتى يُعْلم أنهم غيرُ أحرار»[15]. ولا يحضر التسويغ الفلسفي أو الأنطولوجي للرق إلا بصورة استئناسية أو تعليلية، على غرار كلام الكاساني (٥٨٧هـ): «الحرُّ آدميٌّ من كل وجه، والعبد آدمي من وجهٍ، مال من وجهٍ. وعصمة الحرِّ تكون له، وعصمة المال تكون للمالك... في عصمة العبد شبهة العدم؛ لأن الرق أثر الكفر، والكفر مبيحٌ في الأصل، فكان في عصمته شبهة العدم، وعصمة الحر تثبُتُ مُطْلَقَةً فأنى يستويان في العصمة؟ وكذا لا مساواة بينهما في الفضيلة، والكمال؛ لأن الرق يشعر بالذل والنقصان، والحرية تنبئ عن العزة، والشرف»[16]. ولكن هذا البحث التأملي ليس إلا استئناساً لخدمة الأغراض القانونية، فهو ضربٌ من الفلسفة البراغماتية وليس البحث الفلسفي النظري الخالص على كل حالٍ. ولذا نجد أن الرق وإن كان من آثار الكفر عندهم كما تقدَّم، إلا أن طائفة من الفقهاء صححوا أن دية الكافر تامة بخلاف دية المرأة والعبد، ولما أُورِد عليهم أن الكفر أنقص من الرق لأن الرق أثرٌ من آثار الكفر، فيجب أن تكون دية الكافر أنقص؛ أظهر الفقهاء أن المدْرَك في إيجاب الدية القدرة على الملكية وليس الكفر، فلا تناقض أن تنقص دية العبد ولا تنقص دية الكافر، وهذا يدل على أن المنزع الأساس في نظر الفقهاء هو المعنى القانوني لا الفلسفي. نتأمل في هذا

---

(١٣) شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، ج٢، ص٢٥.

(١٤) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، تصحيح وتعليق حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص٦١.

(١٥) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ج٦، ص٢٦٥.

(١٦) علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٧، ص٢٣٨.

النص الفقهي حول المسألة: «ألا ترى أن أموالهم ـ يعني الكفَّار ـ لما كانت معصومةً متقوِّمةً؛ يجب بإتلافها ما يجب بإتلاف مال المسلم، فإذا كان هذا في أموالهم فما ظنك في أنفسهم؟ ولا يقال إن نقص الكفر فوق نقص الأنوثة والرق فوجب أن تنتقص ديته به كما تنتقص بالأنوثة والرق ولأن الرق أثر الكفر، فإذا انتقص بأثره فأولى أن ينتقص به = لأنا نقول نقصان دية المرأة والعبد لا باعتبار نقصان الأنوثة والرق، بل باعتبار نقصان صفة المالكية؛ فإن المرأة لا تملك النكاح والعبد لا يملك المال، والحر الذكر يملكهما ولهذا زادت قيمته ونقصت قيمتهما، والكافر يساوي المسلم في هذا المعنى فوجب أن يكون بدله كبدله»[١٧].

أما أقرب الدوائر التي احتفظت بالروح الإسلامية حول الرق، فهي دائرة التصوف، فقد احتفظ التصوفُ بالمعنى الأخلاقي للعبودية، وهو المعنى القريب من المغزى الرواقي للعبودية ـ كما أشار المؤلف في الكتاب ـ، فالعبودية الحقّة هي العبودية لله، وهي شرف، والعبودية المذمومة ليست في الأسر أو القيد، ولكن في اتباع الإنسان شهواته، ومن ثَمَّ فرُبَّ حرٍّ وهو من أحطّ العبيد، وربَّ عبدٍ وهو من أرفع السادة. هذا معنًى موجود بكثافةٍ في المدوَّنة الصوفية، حيث يعرِّفون العبودة أو العبودية بعبارات على غرار «أن تُسلم إليك كُلَّك وتحمل عليه كَلَّك»، أو أنها «ترك التدبير وشهود التقدير»[١٨]، أو أنها في الواقع «شهود الربوبية» نفسها، أو «من شاهد نفسَه لربه مقام العبودية»[١٩]، فمن هنا تكون «إضافة الإنسان بالعبودية إلى ربه أو

---

(١٧) زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم المصري، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري**، ج٨، ص٣٧٥.

(١٨) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية** (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٩هـ/ ١٩٠٢م)، ص٩٩.

(١٩) محيي الدين بن عربي، «التعريفات»، تحقيق رفيق العجم، **مجلة الأبحاث الأمريكية** (بيروت)، العدد ٣٦ (١٩٨٨)، ص٢٣. وللمزيد انظر: محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية** (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، ج٣، ص٨٨؛ عبد الكريم إبراهيم الجيلي: **الإسفار عن رسالة الأنوار: بما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار** (دمشق: مطبعة الفيحاء، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م)، ص٣٢١، و**الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر** (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م)، ج٢، ص٩٧؛ محمد أسعد صاحب زاده العثماني، **بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد** (دمشق: مطبعة الترقي، ١٣٣٤هـ/ ١٩١٥م)، ص٦٢؛ أحمد بن مصطفى الكمشخانوي، **جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وكلمات الصوفية** (القاهرة: المطبعة الوهبية، =

إلى العبودية أفضل من إضافته بالحرية إلى الغير، بأن يُقال حرٌّ عن رق الأغيار، فإن الحرية عن الله ما تصح، فإذا كان الإنسان في مقام الحرية لم يكن مشهوده إلا أعيان الأغيار لأن بشهودهم تثبت الحرية عنهم، وهو في هذه الحالة غائبٌ عن عبوديته معاً، فمقام العبودية أشرف من مقام الحرية في حق الإنسان»[٢٠]، في قلْبٍ كاملٍ للتصور الهرمي التراتبي، سواء في المنظور الأنطولوجي الفلسفي الطبقي للمدينة والحكومة، كما رأيناه لدى الفلاسفة الإسلاميين، أو من المنظور القانوني كما رأيناه لدى الفقهاء.

(٣)

كما قلنا سابقاً، لم يأت الإسلامُ ولا الأديان بالعبودية. كان محمد كرد علي (١٩٥٣م) صادقاً تماماً حين قال: «إن الرق نشأ مع حياة الإنسان، وكان معروفاً في كل العصور، وعند كل الأمم، إلى يومنا هذا»[٢١].

ولأن العبوديةَ كانت وضعاً اجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً مستقراً في المجتمعات القديمة، ومنها المجتمع اليوناني المركزي في الفكر الفلسفي القديم، فقد وجدنا أشهرَ نظريةٍ لفلسفة الرق عند أرسطو، وهي نظرية العبد الطبيعي، التي كانت بعبارةٍ أخرى فلسفةً للوضع السياسي للعبودية في المجتمع اليوناني.

لقد عقد أرسطو: «الباب الثاني» من «الكتاب الأول» من كتابه: **السياسة**[٢٢] حول «نظرية الرق الطبيعي»، وقد تعرَّض فيه لتفسير ماهية الرق، والنظريات المتعلقة بنشأته، والتي أهمها نظريات نشوء الرق عن العنف أو الأسر في الحرب والتي انتقدها. ومن اللافت للنظر أنه من الواضح من خلال مناقشات أرسطو أنه كان هناك محتجّون على الرق، وإن

= ١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م)، ص٨٩، وجمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي، **قوانين حكم الإشراق** (دمشق: نظارة المعارف العمومية، ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م)، ص٦٤.

(٢٠) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص٥٧٦.

(٢١) محمد كرد علي، **الإسلام والحضارة العربية** (القاهرة: مطبعة دار الكتاب، ١٩٣٤)، ج١، ص٩٣.

(٢٢) اعتمد في الترجمة العربية لكتاب السياسة على كتاب: بارتلمي سانتهيلير، **السياسة ـ مع مقدمة في علم السياسة منذ الثورة الفرنسية حتى العصر الحاضر**، ترجمة أحمد لطفي السيد (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٩). ومن ثَمَّ أشير في المتن إلى الباب، ورقم الفقرة، ورقم الصفحة.

كان لم يحتفظ لنا بأسمائهم[٢٣]. يقرر أرسطو بوضوح أن العبد مِلْكٌ مملوك وحيازة، [باب (٢) فق (٦، ٧)]؛ حيث إن الأمر والطاعة شيئان ضروريان، وأيضاً نافعان للأسرة والمجتمع [باب (٢) فق (٨، ٩)]، ويؤسس للنظرية بأن وجود رابطة الأمر والطاعة بين كل جنسيْن أمرٌ طبيعي [باب (٢) فق (١٢)]، وكما هي التراتبية بين الإنسان والحيوان، وبين الجسد والنفس والعقل، فإن «جميع أولئك الذين لديهم استعمال القوى البدنية هو أحسن ما يمكن الانتفاع به ـ كان هو الرقيق بالطبع» [باب (٢) فق (١٣)، (ص١٠٦)]، و«منفعة الحيوانات المستأنسة ومنفعة العبيد كأنها شيء واحد تقريباً، فإن الأولى والآخرين يساعدوننا بقواهم المادية في قضاء حاجات المعيشة»، [باب (٢) فق (١٤)، (ص١٠٦)] فـ «العبد مجرد على الإطلاق من الإرادة، والمرأة لها إرادة لكن في درجة أدنى، والولد ليس له إلا إرادة ناقصة»، [باب (٥) فق (٦)، (ص١٢٧)]. ثم يرجع أرسطو ليتناول نظرية بعض الفلاسفة حول ترتُّب الرق على الحرب، واختلاف الفلاسفة حول ذلك، مناقشاً كونَ مجرَّدِ القدرة على استعمال العنف هل تخوِّل الحق في الاسترقاق، وينتقد ذلك [باب (٢) فق (١٨)]، ليصل إلى أنه «يلزم بالضرورة التسليمُ بأن بعضَ الناس يكونون عبيداً أينما كانوا، وأن آخرين لا يكونونهم في أي مكان» [باب (٢) فق (١٩)، (ص١٠٨ ـ ١٠٩)]، ويخلُص إلى أنه «يوجد بفِعْلِ الطَّبْع عبيدٌ وأناسٌ أحرارٌ» [باب (٢) فق (٢٠)، (ص١٠٩)] وأنّ «سلطة السيد على العبد هي كذلك عادلة ونافعة» [باب (٢) فق (٢٠)، (ص١١٠)]. فباختصار: «الطبع هو الذي عيَّن المركزَ الخاص للمرأة والعبد» [باب (٢) فق (٥)، (ص٩٧)]، و«الطبع يُنشئ الرقَّ، ولا ينشئ السكّاف، ولا أي عامل آخر» [باب (٥) فق (١٠)، (ص١٢٩)]، وعلى المستوى الأخلاقي: «السيد هو للعبد مصدرُ الفضيلة الخاصة به» [باب (٥) فق (١١)، (ص١٢٩)].

وفي الواقع، لقد انطلق أرسطو بصورة أساسية من الواقع، ليفلسفه باعتبار أن الطبع وأصل الأشياء وتراتبية الوجود هي ما جعلت العبدَ عبداً، وليس طبيعة النظام السياسي والاجتماعي في أثينا. لربما كان أرسطو مصيباً

---

(٢٣) انظر التعليق على ص١٠٢ من كتاب السياسة.

في انتقاد نظرية أن الحرب أصل الرق ـ هكذا بإطلاق ـ باعتبار أن العنف أو القدرة عليه ليس وسيلة أخلاقية لتسويل وضع العبد، ولكن أيضاً ليس الوضع الاجتماعي لشريحة سكانية ما أصبحت قليلة الكفاءة والتعليم بفعل ظروفٍ ما قد يكون منها التربية على الرق نفسها هو المسوّغ الأخلاقي فضلاً عن الأنطولوجي للرق. لقد انطلق أرسطو بصورة براغماتية من نظريته حول المدينة، والدستور (politeia) الذي تتمثل وظيفته في أنه وسيلة لتنظيم مناصب دولة المدينة، ولا سيما المناصب السيادية [كما يطرح الباب السادس من الكتاب الثالث]، ومن ثم كان يجب أن يوضع العبيدُ في المرتبة الدنيا، وبصورة طبعية[٢٤].

الأمر مختلفٌ قليلاً في حالة أفلاطون ـ قبل أرسطو ـ . لقد طُرح أن للعبيد مكاناً طبيعيّاً في جمهورية أفلاطون بلا شك، وأن أفلاطون لم يكن ينوي إلغاء الرق في جمهوريته الفاضلة[٢٥]، إلا أن الجدل ثار حول ذلك مجدداً[٢٦]. ليس لأفلاطون كلام صريح في التسويغ للرق وماهيته، بل نجد إدانة صريحة للاستعباد في الجمهورية، صحيحٌ أنها ضد استعباد اليونان الآخرين، لكن يبدو أن الأهم عند أفلاطون كان حماية اليونانيين من «البرابرة»، ربما لم يكن أفلاطون ليمانع من استرقاق هؤلاء البرابرة، لكن هذه قضية أخرى. يقول النص في المحاورة المتخيلة بين سقراط وغلوكون: «س: وما هو موقف جنودنا أمام أعدائهم؟/غ: بأيِّ اعتبار؟/س: أولاً في أمر الاستعباد. أفمن العدالة أن يَستَعْبِد اليونانيُّون مُدُناً يونانية حرة؟ أوَلا يجب أن يأنفوا من ذلك جهد المُستطاع، ويُقيموا على خفارة القبائل اليونانية لئلَّا يستعبدها البرابرة؟/غ: إن إنقاذها أفضل جدًّا من استعبادها./س:

(٢٤) هنا انظر: فريد ميلر، **نظرية أرسطو السياسية: مدخل في موسوعة ستانفورد للفلسفة**، ترجمة لينا الحضيف ومحمد الرشودي، الفقرة (٣): النظريات العامة للدساتير والمواطنة، منشور على موقع مجلة **حكمة**: <https://bit.ly/2VuTaWh> .

(٢٥) هذه هي الأطروحة التي تقدّمها الورقة المركزية: Gregory Vlastos, "Does Slavery Exist in Plato's Republic?," *CP* (1968), reprinted in *Platonic Studies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).

واعتبر رأيُها مستقرّاً حتى عاد الجدل حولها مرة أخرى.

(٢٦) على سبيل المثال في الورقة المهمة: Brian Calvert, "Slavery in Plato's Republic," *The Classical Quarterly*, vol. 37, no. 2 (1987), pp. 367-372.

فالأفضل لنا ألّا يستعبد جنودنا يونانيين، وأن يوعزوا إلى اليونانيِّين بلزوم الكف عن هذه العادة، غ: من كل بُد، وتتفرَّغ أفكارهم حينذاك للبرابرة عوض اشتغالهم بمقاتلة بعضهم بعضاً»[٢٧]. نعم نجد في جمهوريته ذِكْراً للعبيد في مواضع متعددة، وفي بعض الأحيان بصورة تلقائية كشريحة طبقية ضعيفة في المجتمع، لكنه في أحيان أخرى يظهر في كلامه التعاطف مع العبيد، الذين يعيشون الفقر والبؤس وحياة المخاوف، لدرجة أنه يشبه المدينة المستعبدة بالشخص المستعبد، ليقول إن «المدينة المستعبدة أتعس المدن حالاً» (الكتاب التاسع، ص٣٠٤)، بل يعطي في موضع آخر مثالاً على رجل يُلقَى في الصحراء مع خمسين من عبيده، وكيف أنه سيخشى على نفسه وأولاده من الأذى على يد العبيد، مما سيضطره إلى تملق العبيد ووعدهم بالعتق (الكتاب التاسع، ص٣٠٥) إن هناك ومضة تمردية داخل العبيد بحسب أفلاطون، والأهم أن النص لا يُفهَم منه أن العبيد عبيدٌ بالطبع، ولكن أنهم عبيد بفعل السياق الاجتماعي؛ حيث السيد في مأمَن من عبيده في داخل المجتمع، وليس في الصحراء!

واستمرت هذه التصورات بطبيعة الحال طيلة العصور الوسطى الأوروبية، وبخاصة مع دعم الكنيسة للإقطاع والعبودية. وحتى مفكرو عصر الأنوار لم يجدوا حرجاً من الإقرار بوجود العبودية ومعقوليتها ـ كما في الملحق المميز الذي وضعه المؤلف عن مفكري الأنوار والعبودية ـ، وبخاصة مع الكشوف الأنثروبولوجية الداعمة لنظرية التطور عن أشباه الآدميين، والتي كانت تشي بوجود كائنات بشرية أقل من الطبيعية. ووجدت هذه الفلسفاتُ طريقَها إلى التراث الفلسفي الإسلامي بطبيعة الحال، كما نقلنا من قبل؛ إذ هو صدى لها في الغالب.

ظلّت الأمورُ على ما هي عليه أكثر من ألف سنة، في الشرق والغرب. حتى طرقُ العصر «الحديث» في الغرب، حتى آلَ إلى ما أشرنا إليه في النقطة الأولى من حصول التطور المرحلي والجديد في التاريخ الإنساني، وانتقال الحضارة فيه طوراً جديداً ونوعيّاً. فعقب مخاض عسير بسبب الكثير من العوامل الثقافية والدينية والسياسية والاقتصادية والعِلْمية؛ حصل تغيُّرٌ فكري

---

(٢٧) **جمهورية أفلاطون**، ترجمة حنا خباز (بيروت: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧)، ص١٨٢.

كبير في أوروبا، عبر المتتالية المشهورة: عصر الإصلاح الديني، فعصر النهضة، فعصر الأنوار، فالحداثة، التي تبلورت قيمُها في الثورة الفرنسية (١٧٨٩ ـ ١٧٩٩م)، بشعارها الأيقوني المتمثِّل في ثالوث: الإخاء والحرية والمساواة، وكان يبدو أن هذا الثالث يتناقض موضوعيّاً مع «نظرية» العبودية، ولا يعني هذا انتهاء العبودية مباشرة، لكن هذا التناقض الموضوعي النظري ـ الذي لم يكن موجوداً تحت سقف الحضارة القديمة ـ كان مؤذِناً بقرب النهاية للعبودية، التي بدأت تباشيرها بعد نحو نصف قرن فحسب، في تتابع سريع حفَزَتْه العوامل الاقتصادية والسياسية، انتهى بإلغاء العبودية رسميّاً في أغلب أنحاء العالم الغربي.

(٤)

التقت الحضارةُ الإسلاميةُ الراكدة في ذلك العصر ـ وقبله بأكثر من أربع قرون من الركود ـ بقيم الحداثة المفاجئة، وبصورة صادمة على عجلات المدافع مع الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١م). نعم لم تستمر الحملةُ طويلاً، لكن أثرها ظلّ عميقاً؛ لقد فتحت أعين المسلمين على مدى تخلفهم وانحطاطهم العلمي والتقني، وكان للبعثات العلمية التي جابت أوروبا أكبر الأثر أيضاً في نقل هذه القيم، إلى المجتمع العلمي والسياسي والاجتماعي العربي، ومحاولة التوفيق بينها وبين المجال الإسلامي[٢٨]، وبخاصة قيمة الحرية.

فنجد رفاعة الطهطاوي (١٨٧٣م) يركِّز على مبدأ الحرية وحقوق المواطن الحر بالنسبة إلى جميع أهالي المملكة المتمدنة[٢٩]؛ حيث «ما

(٢٨) من الدراسات المهمة التي تجمع كثيراً من الأدبيات حول هذا الموضوع: نازاك سابايارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ط٢ (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٢) [وهذه دراسة أساسية]، أنور لوقا، **رحالة وكتاب مصريون إلى فرنسا في القرن التاسع عشر**، ترجمة كاميليا صبحي وأمل الصبان، من إصدارات دورة «شوقي ولامارتين»، باريس (الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين، ٢٠٠٦)، وفهد بن محمد بن نايف الدبوس، **الرحالة العرب وانطباعاتهم عن المعارض الدولية (١٨٥١ ـ ١٩٠٠)** (الكويت: مركز فهد بن محمد بن نايف الدبوس للتراث الأدبي، ٢٠٠٩).

(٢٩) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج٢، ص٤٧٣.

يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف»[٣٠]، في حين رأى خير الدين التونسي (١٨٩٠م) أنّ الحرية «من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونمو عمران ممالكها ورفاهية رعاياها خصوصاً في هذا الزمان»[٣١]، وهذا بالإضافة إلى دور الأقليات المسيحية العلمانية، التي كانت العلمانية والقومية خيرَ سبيل لحمايتها من الذوبان في محيط الإحياء والتجديد الإسلامي الذي نشط في هذه الحقبة[٣٢]، ومن ثَمَّ نلاحظ التركيز على قيمة الحرية لدى المسيحيين العلمانيين العرب، وبخاصة في بلاد الشام؛ حيث أصبحت «المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنساني ونواميس الحكمة الإلهية»[٣٣]، وبدأت النظرة إلى وجوب تحرير العبيد، بل استحسان الحرب في سبيل تحريرهم، على غرار ما نقرأ في حوار متخيل بين فيلسوف ومَلِك، يصوّر فرنسيس مراش (١٨٧٣م)، أنّ ‹‹الاستعباد مكروهٌ عقلاً وطَبْعاً وقد نهض العالم بأسره ضد هذه العادة المستهجنة وما يحاكيها، فحاربوا من ظلم واعتدى، وأعدّوا له السلاسل والأغلال»[٣٤]، على الرغم من أن مراشاً نفسه كان يرى استحالة الحرية المطلقة وأنه لا بد للناس من نوع خدمة بعضهم بعضاً ومن ثَمَّ استعباد بعضهم بعضاً[٣٥].

يتكرر هذا الصدى، ويتعمّق مداه في الجيل اللاحق أوائلَ القرن العشرين حتى منتصفه تقريباً، وينتشر في طبقة الإصلاحيين من الإسلاميين. فالأفغاني (١٨٩٧م) يصرح أنه «إذا صحّ أن من الأشياء ما لا يوهَب فأهمّ

---

(٣٠) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٢، وانظر مطابقته لجميع مبادئ الثورة الفرنسية بالمبادئ والعلوم الإسلامية (ج ٢، ص٤٦٩).

(٣١) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: مطبعة الدولة ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م)، ص٣٥.

(٣٢) انظر حول هذه المسألة: قدوري أحمد محمود نصيرات، **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر: (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، وألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، الفصل العاشر: «طلائع العلمانية: الشميل وأنطون فرح»، ص٢٩٣.

(٣٣) أديب إسحاق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمعها ناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص٨٠، وانظر كيف يجعل أديب (١٨٥٨م) الحريةَ في مقاربة للتثليث: أديب إسحاق، **الدرر** (بيروت: دار مارون عبود، ١٩٢٧)، ص٢٧.

(٣٤) فراس مراش، **غابة الحق** (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠)، ص٣٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٢٩.

هذه الأشياء: الحرية والاستقلال»[٣٦]، ويأخذ ذلك على يديه بُعداً نضاليّاً أيضاً: «الحرية الحقيقية لا يهبها الملِك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك، وإنما حصلت وتحصل عليهما الأمم أخذاً بقوة واقتدار، يُجبَل الترابُ منها بدماء أبناء الأمة»[٣٧]، وهو الاتجاه الذي كان تلميذه النجيب المؤثّر محمد عبده (١٩٠٥م) ينافح عنه. لقد تجسّد غياب الحرية في هذه المرحلة لا كخطأ أخلاقي فحسب، ولكن ـ وهو الأهم ـ كسبب للتخلف الذي يجب مكافحته لأجل النهوض؛ حيث «البليّة فقدُنا الحرية»[٣٨] حسب شعار الكواكبي (١٩٠٢م)، وانتشر ذلك التركيزُ في طبقات الإصلاحيين من تلاميذ الأفغاني وعبده (١٩٠٥م) والمتأثرين بهما، فعند قاسم أمين (١٩٠٥م): «دلّت التجربة على أن الحرية هي منبع الخير للإنسان، وأصل ترقّيه، وأساس كماله الأدبي، وأن استقلال إرادة الإنسان أهم عامل أدبي في نهوض الرجال، فلا يمكن أن يكون لها إلا مثل ذلك الأثر في نفوس النساء»[٣٩]، ليجهر قائلاً: «إن الرق كما وُجد في المجتمعات الإسلامية كان يمثّل عدواناً صريحاً على القانون الديني الذي لا يُقرُّ إلا مصدراً واحداً للرقّ، هو الأَسْر في الحرب، بشرط أن تكون الحرب متمشية مع النظام، أي مسبوقة بإنذار معلن، أما فيما عدا هذه الحالة فكلُّ رقٍّ غير مشروع، ولا بدَّ من إدانته بكل قوة»[٤٠]، ويؤصّل رشيد رضا (١٩٣٥م) لذلك إسلاميّاً: «الحرية في الإسلام هي الأصل، كما قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب... وقد أخذ الفقهاء من هذا الأصل أن الرق لا يثبت بإقرار المرء على نفسه، وجعلوا قول منكره راجحاً على قول مدَّعيه فيكلَّف إثباته»[٤١]، أما عند عبد الحميد بن باديس (١٩٤٠م) فإنّ «حق كل

---

(٣٦) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج١، ص١٥١.

(٣٧) المصدر نفسه، ج١، ص١٢٣.

(٣٨) عبد الرحمن الكواكبي، «أم القرى»، في: **ديوان النهضة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص١٧٦.

(٣٩) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ج٢، ص١٥٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٨.

(٤١) محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، ص٢٧٤.

إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية»[٤٢].

أما المفكرون المسيحيون الإصلاحيون في هذه المرحلة من القرن العشرين، فقد لهجوا بالحرية على نحو أعمق، ما بين بُعْد شاعري ملتهب، كالذي نجده لدى أمين الريحاني (١٩٤٠م): «إن جنوناً في سبيل الحرية لخير من العبودية»[٤٣]، وتوسُّلٍ إلى الحرية الغربية: «متى تحوِّلين وجهَك نحو الشرق أيتها الحرية؟»[٤٤]، ووجدنا كذلك استعمالاً واستدلالاً بالنصوص الدولية الجديدة لحقوق الإنسان، على نحو ما يقول فرح أنطون (١٩٢٢م) «حرية الشخص لا حدود لها كما جاء في البند الرابع من بنود «حقوق الإنسان» إلا حرية الشخص الثاني»[٤٥].

ومع ذلك الترسُّخ، أصبحت قضية الحرية ومناقضتها الطبيعية أخلاقيّاً للعبودية: كلمةَ إجماع، بخاصة في المرحلة المسماة بالتحرر الوطني، التي أضفت عليها أبعاداً سياسيّةً ثورية واجتماعية. سواء في ذلك الليبراليون التقليديون أم الإسلاميون الإصلاحيون أم المفكرون المحافظون الإصلاحيون أم القوميون أم المفكرون المسيحيون أم السياسيون.

والنماذج المثالية لما تقدّم، على الترتيب، ما نقرؤه لدى أحمد لطفي السيد (١٩٦٣م): «الحرية غرض الإنسان في الحياة. كانت ولا تزال هواه الذي طالما قدَّم له القرابين وأنفق في سبيله أعزَّ شيء عليه. أنفق في سبيله المال والجاه والروح. كانت ولا تزال أشرف حال يرضى بها الرجل، وأعلى وصف يبغيه لنفسه. من تقاليدنا العربية القديمة وعاداتها الحديثة أن يُمدَح الرجل بأنه رجلٌ حرٌّ من قوم أحرار، وأن يُذَمَّ بأنه عبد من قوم عبيد. ذلك بأن الحرية قاعدة الفضيلة، ومناط التكليف. فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية، وأظلمت جوانبُ عقله من شعاعها الساطع، جديرٌ بأن لا

---

(٤٢) عبد الحميد محمد بن باديس، **آثار ابن باديس**، تصنيف عمار الطالبي (الجزائر: دار ومكتبة الحركة الجزائرية، ١٩٦٨)، ج٣، ص٤٨٠.

(٤٣) أمين الريحاني، **بذور المزارعين** (بيروت: دار الريحاني للطباعة، [د. ت.])، ص٢٥.

(٤٤) أمين الريحاني، **الريحانيات** (بيروت: دار الريحاني، ١٩٥٦)، ج١، ص٧٣.

(٤٥) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص١٥٥.

يُعتبر إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف الحياة»[٤٦]، ويقول علال الفاسي (١٩٧٤م): «الحرية وحدها هي السلوى الصادقة لكل نكبة، والغذاء اللذيذ لكل بلوى، فيجب أن تشبع روح الشعب بالتطلع لهذه الغادة الجميلة والعمل على نيل وصلها حتى يستمتع بلذتها هو وإخوانه»[٤٧]، أما العقّاد (١٩٦٤م) فيقول: «شرع الإسلام العتق ولم يشرع الرق. إذ كان الرق مشروعاً قبل الإنسان في القوانين الوضعية والدينية بجميع أنواعه: رق الأسر في الحروب، ورق السبي في غارات القبائل بعضها على بعض، ورق البيع والشراء، ومنه رق الاستدانة أو الوفاء بالديون»[٤٨]، ويعبّر الأرسوزي (١٩٦٨م) عن الرؤية القومية العربية للحرية كمقوم للشخصية ولصياغة علاقة الإنسان بالوجود: «الحرية هي الأساس الذي تقوم عليه إنسانية الإنسان، وهي الميزة التي يتميز بها في إخضاع البيئة لمشيئته، وفي صوغ حياته صياغة شخصية ذات معالم بينة»[٤٩]، أما المفكرون المسيحيون فالأمر مستقر منذ زمن طويل على أن الحرية «هي الهدف الأسمى والأخير للكائنات»[٥٠] كما يقول ميخائيل نعيمة (١٩٨٨م). ويصوغ جمال عبد الناصر (١٩٧٠م) تلك الرؤية المجمَع عليها في صيغة شعارية سياسية ذات مضمون نهضي: «إن العبيد قادرون على حمل الأحرار، وأما الأحرار فهم وحدَهم القادرون على التحليق إلى آفاق النجوم»[٥١].

كانت هذه هي النغمة السائدة في هذه الحقبة الطويلة النسبية، التي تستغرق أغلب القرن العشرين. ولكن انفرد عن هذا الإجماع: الاتجاه المحافِظ التراثي ـ سواء في صوره السَّلفية أو التقليدية ـ، الذي انعزل في غالبه عن هذه التطورات الفكرية، ولم يشغل باله بهذه الأسئلة أصلاً،

---

(٤٦) أحمد لطفي السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي** (بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩)، ص٩.

(٤٧) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط٢ (الرباط: دار الفكر المغربي، [د. ت.])، ص٥٨.

(٤٨) عباس محمود العقاد، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، ط٢ (بيروت: دار القلم، ١٩٦٢)، ص٢٠١.

(٤٩) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة** (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤)، ج٤، ص٤١٩.

(٥٠) ميخائيل نعيمة، **النور والديجور**، ط٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، مج ٥، ص٦٠٠.

(٥١) جمال عبد الناصر، **الميثاق** (الجمهورية العربية المتحدة: مطبعة مصر، ١٩٦٢)، ص١١٠.

خصوصاً أنه في مجمله يرى أن للحاكم سلطة تقييد مثل هذه التصرفات. وهو على كل حالٍ لم يتخذ الدفاعَ عن الرق قضيةً أو معركةً للهوية إلا في نطاقات ضيقة لدى بعض الراديكاليين والحركيين في سياق الدفاع عن الإسلام ضد «شبهات» أعدائه، أو الممانعة أمام عواصف الحداثة، إلا أن هذا الاتجاه الراديكالي الحركي قد تأثر في كثيرٍ من الأحيان بالواقع حوله، ومن ثَمَّ ساد اتجاه «المعاملة بالمثل» في هذه الكتابات، إلى درجة أن قال سيد قطب نفسه: «حين كان الرق نظاما عالميّاً، تجري المعاملة فيه على المثل في استرقاق الأسرى بين المسلمين وأعدائهم، ولم يكن للإسلام بُدٌّ من المعاملة بالمثل حتى يتعارف العالم على نظامٍ آخر غير الاسترقاق»[٥٢]. إلا أن هذا الاتجاه السجالي عن الرق قد تفشّى مع بزوغ الحركات القتالية العنيفة، حتى وصل ذروتَه مع داعش، التي مارست الاسترقاق عمليّاً وروَّجت له إعلاميّاً أيضاً.

(٥)

لقد كان الرقُّ تعبيراً قديماً جدّاً ـ قِدَمَ الإنسانية كما قلنا ـ عن اختلال فادح في موازين القوى بين البشر، نتج منه علاقة التملك أو الاستغلال من القوي على الضعيف. ولم تتخفف هذه العلاقة فعليّاً إلا عندما أصبحت كلفتُها أكبر من الفائدة الناجمة عن هذا الاختلال في موازين القوى ـ يدعمُ ذلك الرأيَ نظريةُ التفسير الاقتصادي لإلغاء الرق التي لا يمكن إنكارها وقد قدمها المؤلف بصورة جيدة في الفصل السابع، وهي السردية المقابلة لسردية الصحوة الأخلاقية ـ، مع ما قد صاحب ذلك بالفعل من تغير في الرؤية الأخلاقية.

وإذا كان هناك اتفاقٌ على أن الإسلام قد ضيَّق جدّاً من موارد الاستعباد، وفتح الباب للعتق والحرية، فإن سؤالاً كسؤال محمد عبده في مقدمة **رسالة التوحيد**: «إذا كان الدين في تَشوُّفٍ إلى حرية الأرقاء، فما

---

(٥٢) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٤، ص١٦٦٩. ويشيع اتجاه المعاملة بالمثل لدى الكثير من التراثيين أيضاً، سواء التقليديون كما نرى في نموذج وهبة الزحيلي، أو التنويريون أو المستقلون كما لدى أبو زهرة ومحمد البهي [له كتاب: **الإسلام والرق** ـ استغربتُ أن المؤلف لم يرجع إليه]. ويتبع هذا الاتجاه الموافقة والقَبول على إلغاء الرق للمصلحة ومنها الوضع الدولي.

بالهم قضوا قروناً في استعباد الأحرار؟»[٥٣] يغدو منطقياً.

تعددت وجهات نظر المفكرين الإسلاميين في الإجابة عن هذا السؤال، بين من قال إن الإسلام حرّم الرق أصلاً، وجميع المسلمين تقريباً لم يفهموا ذلك، وبين من يقول إن الإسلام شرع الاسترقاق معاملةً بالمثل وبصورة مؤقتة ومرحلية، ومن يقول إن الإسلام كان ينوي تحريم الرق ولكن بصورة تدريجية، وبين من يتبنّي حُسن الرق بمفهومه الشرعي وأن أية محاولة لتغيير وضعه هي خطأ أو تأثُّر بالقيم الغربية العلمانية أو حتى كفر وردَّة عن الإسلام. وبناءً على ذلك تختلف المواقف الإسلامية من تحريم الرق وإلغائه، ما بين موجِب، ومستحِبّ، ومبيح، ومانع أو مكفِّر.

الذي أعتقده أن النقطة المحورية للانطلاق في فهم موقف الإسلام من الرق هو موقف الإسلام من الإنسانية. إن الإسلام دينٌ قويمٌ، فهو دين الفِطْرة، لأنه يعتبر الإنسانيةَ ويحترمها ويرد لها الاعتبار: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، ولكنه أيضاً يحافظ بصرامةٍ على اعتبار الإيمان جزءاً موضوعيّاً وجوهريّاً في كرامة الإنسان، فمع وجود قدرٍ من الكرامة المحفوظة للإنسان بما هو إنسان، إلا أن الإنسان المؤمن لا يستوي والإنسان الكافر: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ [السجدة: ١٨]، ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥]، ومن هنا لا جرَم كان الكافر أخسّ من الحيوان: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ [محمد: ١٢]، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: ٥٥].

وبشكل أكثر تدقيقاً: هناك فرقٌ بين التشريف والتكريم، وبين الشرف والكرامة، وهذا يسبب الخلط حول مسألة القيمة الإنسانية، وهل هي قيمة ذاتية أم جَعْلِيّة.

فمن الباب الإلهي في البحث: فحتى الأشياء التي يثبت لها حُسْنٌ وقُبح

(٥٣) محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٨)، ص١٠٢.

ذاتي ـ ونحن نثبت أن الحَسَن والقبيح موجودان في الأمر نفسه ـ هي راجعة في النهاية إلى الجَعْلِ الإبداعي الذي بَرَأها على هذا الحُسْن. وهذا بخلاف من يُفْقِدُها الحسن الذاتي، ويجعل الحسن مجرد النسبة والإضافة الإلهية. كما هو على مباني الأشاعرة من المتكلمين الإسلاميين مثلاً. ولكن محلُّ البحث الأدقّ، أن آية تكريم بني آدم، ونحوها من النصوص، ليست دالة على كرم الإنسان بمحض الإنسانية، فإن مجرد التكريم ـ كما هو لفظ الآية: كرَّمنا ـ لا يستلزم الكرامة، كما أن مجرد الهداية لا تستلزم الاهتداء. فالتحقيق في ذلك أن الكرامة الإنسانية عائدة على استخلافه، المتضمن العبودية، التي هي غاية الخضوع والحب لمن يفيض عنه كلُّ حُسْنٍ وجمال وكمال وجلال، وهو الحق تعالى. فالإنسانية كفتيل الشمعة، لا تضيء إلا باتصالها بما يكملها وينوِّرها، فإن خبت عنها لم تكن إلا رماداً لا قيمة له. ولو كانت الكرامة الإنسانية راجعة لمحض الإنسانية لما استحق الكافر أن يكون أخس من الحيوان، كما وصفه الوحي. ولما قلل الشرع من الحقوق التي يزعم أنها متعلقة بالإنسانية نفسها بمجرد المعاني الدينية، حتى داخل الدين الواحد، كالفسق والعدالة. فعلى التقديرين كلا نوعي الشرف الإنسانية، سواء أكانت الإنسانية، أم العبودية = مجعولة مخلوقة. قد يقال: ولكن الاختصاص نفسه بالاستخلاف دال على الشرف الذاتي؛ إذ من المعروف أن الاصطفاء والوَهْب، عند المحققين، لا ينافي الاستحقاق والاستيهال، كما قال: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]؛ فيقال: إن أريد بذلك شَرَفُ الجنس؛ فليس له حقيقة، فلا جنس في الخارج، فالذي في الخارج هم المصْطَفَون وهم الأعيان والأفراد، فالدليل أخص من المدلول، فخواص الناس خير من خواص الملائكة، وأراذلهم أخس من السوائم، فلم يتعلق شيء من ذلك بالجنس، فلا يُسلَّم أنَّ هناك جنساً واحداً شريفاً على كل حالٍ يُسمَّى الإنسانية، هو مستطرق في الجميع، سواء على سبيل المساواة كما يزعم الإنسانيون، أو حتى على سبيل التشكيك والتفاوت، كما يزعم غيرهم. ولذلك، فإن الفلاسفة الباحثين في الطبيعة الإنسانية؛ اضطربوا أيما اضطراب في خيرية الطبيعة الإنسانية، أم شرها، كما هو معروف في الخلافات الكلاسيكية بين مذاهب روسو وهوبز، ومونتسكيو، وصولاً إلى كانط، والحركات الرومانسية، والماركسية. فالخلاصة: لا يمكن إثبات قيمة إنسانية من غير أن تُعَلَّق بمتجاوز.

نرجع إذن فنقول: وفق التصور الإسلامي، والديني عموماً: جوهر الإنسانية محترم، لكن يمكن أن يضيع احترامه بانبتات صِلَتِه بخالقه، كما أن احترام الإنسانية يزداد مع الإيمان بالله. ومن ثَمَّ فإنك لا تكاد تجد مذهباً إسلاميّاً شرعيّاً يستدل به الإنسانويون على القيمة الإنسانية في بابٍ إلا وتجده في باب آخر يخالف القيمةَ الإنسانوية المحضة، فالمذهب الذي يوجب القَوَد بين المسلم والكافر تجده لا يسوِّي بينهما في الشهادة، أو لا يجيز تولية الكافر على المسلم، وهكذا، فكل المذاهب الفقهية فيها تفويت للمقتضى الإنساني المجرَّد، لأنها لا تنطلق منه في ابتناء الأحكام الدينية، حتى إن راعتْه في بعض الأبواب، فإنها تراعيه مع النظر إلى مقتضى النصوص والدلالات الشرعية التي تدل على التفضيل الجُملي للمؤمن على الكافر، وهذا في نفسه مخالف للقيمة الإنسانوية المجردة.

وإذا رددْنا ذلك إلى مسألة الرق، فإن الرق الذي كان مرجعه في العالم القديم إلى قيمة القوة أو العنف أو القدرة عليها، سواء أكانت في صورة الحرب أم السياق الاجتماعي أم السياسي أم الاقتصادي؛ قد جعل الدين مرجعه إلى الدين واللاهوت، وليس مجرد القوة، بل إن الإسلام ـ والدين عموماً قد حمى الضعيف وأولاه مزيداً من الاهتمام والرعاية عبر كثير من التدابير الأخلاقية في صورة الوعظ والإثابة وعبر عديد من التدابير التشريعية كما في الزكاة وحقوق الحماية المختلفة. ومن هنا جعل الإسلامُ سبب الرق، لا الحرب، ولا اللون أو الجنس أو ظروف الطبيعة، ولكن الكُفر مع الحرب ـ يعني المقاتلة المشروعة ـ، فعرَّف الفقهاء الرقَّ أنه عجزٌ شرعي سببه الكفر، ونصُّوا أن «سبب الاسترقاق هو الكفر بشرط الحرب»[٥٤]، وأن «الاسترقاق على أهل الحرب عقوبة بطريق المجازاة لهم حين أنكروا وحدانية الله فجازاهم على ذلك، بأن جعلهم عبيد عبيده»[٥٥]، فالرق في الإسلام إذن نوع من المُوَازَنة بين جوهر الإنسانية وجوهر الإيمان، فالرقُّ بصورةٍ ما هو في مقابل استبقاء الكافر على قيد الحياة مع إمكان قتله بل واستحقاقه.

ولمَّا ألغت الحداثةُ السياسية والاقتصادية الرقَّ، ثم بحثت عن المسوِّغ

(٥٤) أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٣١، ص٣٨٠.
(٥٥) شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، ج٧، ص٩٣.

النظري والأنطولوجي لذلك الإلغاء ـ كما بحثت الفلسفةُ قديماً عن المسوغ النظري والأنطولوجي للرق ـ، ولأنها قد أضعفت المغزى الديني للوجود وتجاوزته نظريّاً وعمليّاً؛ ردَّت ذلك إلى الإنسانية المجردة، كعاملٍ يمنع من تحكُّم الإنسان في الإنسان مطلقاً. وإن كانت مع ذلك لم تستطع أن تلغي التأثير الكاسحَ لعامل القوة في ميزان التعاملات الإنسانية، إلى حد انتشار الكثير من الحركات والآراء العالمية التي تحدّثت عن استمرار وجود الرق في العالم الحديث حالياً، على حدّ قول توفيق الحكيم (١٩٨٧م): «الرق لم يذهب من الوجود، لقد اتخذ شكلاً آخر يناسب هذا العصر... لكل عصرٍ رقُّه وعبيدُه»[٥٦]. ومن الطريف أن هذا من نقاط التشابه بين الخطاب الراديكالي والخطاب الحداثي: أي استمرار وجود صورٍ من الرق المعاصر، ولكن مع اختلاف الهدف، ما بين الاستدلال ببقاء صورٍ من الرق لأجل تسويغ الرق نفسه، وبين الإشارة إلى ذلك لأجل مكافحة الرق.

ومن هذا المنطلق، فإذا رجعنا إلى السؤال الذي صاغه محمد عبده، فليس الجواب الماهوي الجوهري هو مجرد القول إن الإسلام لم يلغ الرق بسبب مبدأ المعاملة بالمثل، أو بسبب المفاسد الاجتماعية والاقتصادية التي كانت ستترتب على ذلك ـ فقط على الأقل ـ، ولكن لأن الإسلام لا يمنع من حيث المبدأ أن تنحط الرتبة الإنسانية بسبب الكفر مع الحرب والمقاتلة، إلى رتبة متدنيّة يكون الإنسان فيها أهلاً للتحكُّم فيه بصورةِ الرق. ولكنه في الوقت نفسِه عمِل على احترام الجوهر الإنساني ومن ثَمَّ حسَّن كثيراً من ظروف الرق بما لا نجد مثلَه في أي حضارةٍ عرفت الاستعبادَ في العالم القديم، وقد نقل المؤلف شهاداتٍ مهمة على ذلك. فلم يكن الإسلام باتّاً بتحريم الرق وإغلاقه لأنه ممكنٌ من الناحية الوجودية والأخلاقية وفق التصور الديني للوجود، وهذا من حيث المبدأ، ومن حيث المورد الأساس للرق وهو أسر الكفار في حربٍ مشروعة. أما التوسُّع الذي شهده التاريخ الإسلامي في موارد الرق، فلم يكن توسُّعاً حميداً في رأيي، وكان الفقه فيه ردَّ فعل تسويغي، اهتم بأحكام قانونية مترتبة على أفعال مبدؤها فيه خلل، على غرار ما وقع في الفقه السياسي في كثير من الأحيان أيضاً.

---

(٥٦) توفيق الحكيم، **بين الفكر والفن** (القاهرة: دار الوطن العربي، [د. ت.])، ص٣٨٧.

ولم يكن الإسلامُ أيضاً مهتمّاً بإبقاء الرق، بل على العكس، فقد شَرَعَ السبلَ لتحرير العبيد، إلى الحد الذي يروى فيه عن فقيه إسلامي مشهور كمحمد بن الحسن أنه قال: «لو كان الناس كلهم عبيدي لأعتقتُهم وتبرّأتُ من ولائهم»[٥٧]. فمن ناحية ليس الرق إلا مباحاً، بشروط معينة وآداب معينة، وليس في الشرع إيجابٌ قطّ للرق، بل قصاراه أنه خيارٌ للإمام أن يتصرف فيه في الحرب المشروعة مع الكفار، فليس واجباً فرضه الله، ومن ثَمَّ إذا اقتضت المصلحة أن يُلغَى الرق فليس هذا اعتداءً على حدود الله، ولكنه تصرف في حدود المباح، وليس تحريماً دينيّاً له إذا أبنَّا عن حكم الدين الأصلي فيه، وأنه يجوز أن يوجد إذا اقتضت المصلحة الدينية والدنيوية ذلك ولم يكن فيه نقضٌ لما أبرمه المسلمون ورضوه من عهود واتفاقات على المنع منه. لقد منعَ بعضُ فقهاء التابعين من نكاح الإماء لتغير الزمن، فكما روى ابن أبي شيبة: سَأَلَ عَطَاءٌ جَابِراً عَنِ النِّكَاحِ مِنَ الْأَمَةِ؟ فَقَالَ: «لَا يَصْلُحُ الْيَوْمَ»»[٥٨]، فهذا دالٌّ على دخول عامل الزمن في الأحكام المباحة وتقييدها، لتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية وحتى الذهنية العامة والاعتبارات الأخلاقية العُرفية. وقد جوَّز أئمة الفقهاء أن يتعاهد المسلمون والكفار على ترك السبي، كما يجوز أن يتعاهدوا على ترك القتال، فقال محمد بن الحسن: «إن شرطوا ألّا نأسر منهم أحداً فليس ينبغي لنا أن نأسرهم ونقتلهم. لأن القتل أشد من الأسر»[٥٩]، وقال ابن القاسم في تفسير عبارةٍ للإمام مالك: «إذا كان العهد بيننا وبينهم وهم في بلادهم على ألّا نقاتلهم ولا نسبيهم، أعطونا على ذلك شيئاً أو لم يعطونا، فهذا العهد الذي ذكره مالك»[٦٠]، وأصل المسألة: «ولو قدم إلينا تجار من أهل الحرب ـ وبيننا وبينهم عهد في بلدهم على أن لا نقاتلهم ولا نسبيهم أعطونا على ذلك شيئاً أم لا ـ فباعوا منا أولادهم لم يجز شراؤهم منهم، لأن لصغارهم من

---

(٥٧) برهان الإسلام الزرنوجي، **تعليم المتعلم: طريق التعلم**، تحقيق مروان قباني (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١)، ص٦٧.

(٥٨) عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، ج ٣، ص٤٦٦.

(٥٩) شمس الدين السرخسي، **شرح السير الكبير**، ص٣٠٣.

(٦٠) عبد الرحمن بن القاسم، **المدونة**، ج٣، ص٢٩٩.

العهد ما لكبارهم»[61]، فهذا دالّ على دخول العامل المصلحي وجدارة التفاهم البشري بترتيب مثل هذه التصرفات المباحة، التي لا يصح التعامل معها باعتبارها مطلوبات دينية لمجرد إقرار الدين لإباحة التصرف بها. وتلك قضية طويلة الذيل وعميقة الأثر، حسبُنا الإشارةُ إليها في سياق التعامل مع مسألة كمسألة الرق.

عمرو بسيوني

(٦١) أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني البراذعي، **التهذيب في اختصار المدونة**، ج٣، ص٢٥٤.

تصدير

عندما أفكِّر في كتابة تصديراتٍ، فإنَّ فكري يسبق دائماً إلى طوفانٍ من الامتنان والرغبة في التعبير عنه بصِدْقٍ ومن دون تعديلٍ على الأسلوب. أقدِّم امتناني لله على حياتي، وعلى كلّ النِّعَم التي تلقيتُها. ولكن عندما أكون على الطريق، فإنَّ أقوى ما أشعر به هو التقديرُ الكبير لجميع الأرواح الكريمة والمضيافة التي استضافتني واستقبلتني ووجَّهتني في أثناء رحلاتي، وإني خَجِلٌ من عدم الردِّ بالمِثْل أو حتى البقاء على اتصال. هُنا في سراييفو، كان هؤلاء الناس الذين أقدر أن أعوِّل عليهم بكل سهولة كثيرين جدّاً بالنسبة إليّ. تغمرني الوجوه واللحظات كلما مِلْتُ برأسي على الحائط في الفناء. غانادي فازيلييف (Gannady Vaziliev) وفديم فورونين (Vadim Voronin)، اللذان استضافاني لعدَّة أسابيع في موسكو. وفي طهران، هناك عائلة فرمارز جاهانباخش (Faramarz Jahanbakhsh)، التي أخذتني - من الشارع تقريباً - وتولَّتني حرفيّاً ودعوني أعيش معهم لأشهر، ورفضوا دفعَ أي مقابل. والإخوة والأصدقاء في القطار إلى يزد الذين أصروا على بقائي معهم، وأخذوني إلى قرية تافت الجبلية لحضور حفلة شواء. سائق سيارة الأجرة في رشت الذي تركني أنام في منزله عندما كانت جميع الفنادق ممتلئةً. هشام بن كيران وعائلته الذين أخذوني إلى منزلهم في طنجة. والدة سيلدا كابلان (Selda Kaplan) اللطيفة في قيصري التي اشترت لي ملابس داخلية جديدة (لم يكن هذا ما أحتاج إليه! ولكن هذا ما يفعله المرء في تركيا على ما يبدو)، في حين كان والدُها يقضي جميعَ الصلوات التي فاتته في شبابه. الأسرة في جين التي سمحت لي ولتشارلز بارتليت بالنوم على سطح منزلهما وجهّزوا لنا عصيدة الذرة في الصباح. عائلة مُربيتي القديمة ليبراتا (Liberata) التي سمحت لنا بالبقاء معها لأيام وأيام في داكار. الأمُّ التي دعتْنِي في جنين وأعدَّت لي مأدبة غداء كبيرة يجب أنْ تكونَ قد

استغرقت منها دهراً للتحضير. وبالطبع طارق ورامي وعفت وأسرهم في القاهرة. عائلة علم خان، التي التقطتني أنا وجاريت في سيارة ليموزين في حيدراباد واستضافتنا، ونظّمت لنا جولاتٍ في الجامعة العثمانية، واستفسر والدُها النبيلُ والأنيق بلهجة حادَّة ومحبَّبة: براون! ماذا تريد أن تفعل في حيدراباد؟!

- إليكم جميعاً: يطاردُني الشعورُ بالإخفاق في تقديم الشكر لكم جميعاً، والبقاء على اتصالٍ معكم كما ينبغي. أتوق إلى أن تغفروا لي.

سأنتقِل قليلاً في المقدمة إلى دوافعي لكتابة هذا الكتاب، لكنني سأضيف هنا بعض التفاصيل العادية. كنت قد اعتزمتُ في الأصل كتابةَ سلسلة من المقالات على الإنترنت حول الرق والإسلام لـ معهد يقين، الذي ارتبطتُ به بدءاً من كانون الثاني/ يناير (٢٠١٧). نشرتُ مقالة واحدة عن مشكلة تعريف الرق (العبودية) (وهو لبُّ **الفصل الأول** من هذا الكتاب)، وكان لديّ مقالة ثانية جاهزة للإرسال (أصبحت **الفصل الرابع** وجزءاً من **الفصل السابع**)، لكنني سرعان ما أدركتُ ببساطةٍ أن هذه القضية معقَّدةٌ للغاية ومُثيرة للجدل، بحيث يتعذَّرُ التعامل معها بشكلٍ تدريجيّ. في غضون ذلك، اقترح Oneworld - وهو ناشرٌ لديَّ معه تجربة رائعة في كتابة كتابيْن سابقاً - أن أكتبَ كتاباً كاملاً حول هذا الموضوع. خلال فصل الربيع من عام (٢٠١٨) قمتُ بتدريس مقرَّرٍ دراسيٍّ حول الإسلام والرّق، ما ساعدني في تنظيم المواد وتجربة التفسيرات مع الطلاب. أنا ممتن لـ Oneworld على هذا الاقتراح. وأرجو أن يكون مسجد Çarşe مفتوحاً(*). هناك حيث تلوح في الأفق أشجارُ الورد الهائلة من حولك على تعريشةٍ تضجُّ بالصَّريف، وتروِّح عليك بهمساتِ العِطْر التي هي حقّاً من آياتِ الله. أرجو أن يعود هذا المسجد الذي يفتقر إلى الورود إلى الحياة.

Ghazi Husrev Beg Mosque, Sarajevo, August 12, 2018

(*) بحسب المتاح من معلومات عن مسجد «البازار» التاريخي على شبكة الإنترنت، فالمسجد يقع على مقربة من برج الساعة العثماني، ويرجع تاريخ أقدم جزء منه إلى عام ١٤٧٥م، وهو مسجد عتيق ومهجور، ويتعرض بناؤه لمخاطر شديدة، وبعض أرجائه ليست مسقوفة، فهذا سبب أمنية المؤلف (المترجم).

شكرٌ وتقدير

يتكوَّن هذا الكتابُ ـ أكثر من أيِّ كتابٍ كتبتُه ـ من معارف الآخرين الذين كانوا لطفاءَ بما يكفي لمساعدتي بخبراتهم. إنني متردِّدٌ بشأن شُكْرهم أو إشراك أيّ شخصٍ في مسؤولية هذا الكتاب؛ لأن موضوعَه مُثيرٌ للجدل، ولأنه من المحتمل ألّا يتفق الكثيرون مع الآراء أو الاستنتاجات التي أعربتُ عنها فيه. أحثُّ القارئَ على عدم تحميلهم المسؤوليةَ عن أي شيء في هذا الكتاب، بل إلقاء اللوم عليَّ فقط، والاحتفاظ بالتقدير لأولئك الذين ساعدوني لسخائهم وعلمهم نحوَ جميع الذين يأتون يسألون. أنا ممتنٌّ جدّاً لكلٍّ من سامر عكّاش، وكيشيا علي، وعون حسن علي، وعبد الرحمن أتسيل، وكيفن بايلز، ومورتيزا بدير، ودان بيمان، وآن ماري كارستنز، وأحمد الشامسي، ومحمد فاضل، وبرنارد فريمون، ومحمد غيلان، وكايل هاربر، وديفيد هارنباخ، وكايل إسماعيل، وباميلا كلاسوفا، وليو ليفيبور، وروزابيل مارتين روس، وآن ماير، وموبز محمد، وهاري مورغان، وعبد الرحمن مصطفى، ورسول ناجافي نيا، وشلومو بيل، وياسر قاضي، وجواد وعمير قرشي، ومحمد روفيق، وأوري سيمونسون، ولوقا شيريدان، وسويرا صديقي، ونور صوبر خان، وعبد الله صوفان، وعمر سليمان، وعلي طارق، وطارق التميمي، وسارة تليلي، وعيساتا واين، وبلال وير، وزخاري رايت، وسعد يعقوب، وألدين يونغ. يستحقُّ عددٌ قليل من الناس امتناناً خاصّاً للوقت الذي استغرقوه لمساعدتي، وعلى القدر غير المعتاد من المواد والبصائر التي شاركوني إياها. أمدّني تلميذي سعيد صالح كيماكشي بالكثيرِ من تفكيره النشط بشكلٍ لا يُصدَّق، وقراءته الواسعة في التاريخ العثماني، وساعدني على الحصول على مصادر، وراجَعَ عملي بحثاً عن الأخطاء. ساعدتني طالبتاي تسنيم الكيك ورِزارت بيكا كثيراً في البحث بإسهاماتهما

الإبداعية. لقد كان أرنولد ياسين مول زميلاً نشيطاً ومستعِدّاً دائماً لتبادل ملاحظاته وقراءته العريضة ومناقشة أصعب القضايا وأكثرها تناقُضاً معي - حتى على الواتساب. كان عباس برزجار جيداً جدّاً في هذه الدوامة النظرية حرفيّاً التي لم يكن يمكنني إدارتها. أما جو برادفورد فهو علّامة. كانت مارغريتا روزا صبوراً في مساعدتي على الرغم جهلي الكبير، وعطوفاً في تصحيحاتها. أنقذني أحمد عبد المجيد من خطأ كبير غير مُبرَّر. كان أوفمير أنجوم كالعادة معلِّماً ومفكّراً، يعمل ذِهنُه دائماً على عدة مستوياتٍ فوق مستوى نظري، والذي استغرق كالعادة وقتاً كي يرتقيَ بي إليها. كان أندرو مارش صديقاً حقيقيّاً في حياة العقل، فلم أقابل شخصاً على الإطلاق في مِثل تفكيره ودقَّته تجاه الذين يفكّرون معه، وكان أحد الأشخاص القلائل الذين ساعدوني بوقته وطاقته وخبرته خلال هذه العملية برمتها. يبقى عمر أنشاسي - على الرغم من أنه أصغر مني - معلِّماً ومَعيناً عظيماً، فقد كانت قراءته الواسعة، ووجهاتُ نظرِه القوية، وصِدْقُه، وسخاؤه بعِلْمِه؛ أعمدةً لهذا المشروع. يواصل منتصر زمان «الماكينة»؛ إدهاشي باهتمامه بالتفاصيل والشمولية والقدرة المذهلة على العثور على أخطاء في الأشياء التي كتبتُها. وحينما كنتُ أعمل في هذا الكتاب تسبّبت الإهاناتُ والاتهامات التي وَجَّهَها إليَّ آخرون في الأكاديمية - في بعض الأحيان - في التشكيك في مؤهلاتي كباحث. وحين أكتبُ هذا الشكرَ والتقدير، فإن رؤية الموهبة والكفاءة والنية الحسنة لدى أولئك الذين عرضوا عليّ مساعدَتهم بفارغ الصبر، هي بكلِّ تأكيدٍ ما كنتُ أحتاج إليه.

لديَّ امتنانٌ خاصٌّ للأستاذ ناثانيل ماثيوز، الذي منحني وقته ومعرفته المذهلة بالمواد حول الرقِّ في تاريخ العالم وفي الحضارة الإسلامية، فلستُ خبيراً في هذا الموضوع مِثْلَه، وقد أرشدني خلال الكثير مما فعلتُه في هذا الكتاب. أنا متأكِّدٌ تقريباً من أنه لا يوافقني على عددٍ من النقاط المهمَّة، لكنه ساعدني دائماً على الرغم من ذلك. فهذا هو العالِمُ الملتزم.

من الصعب عليَّ أن أعرف كيف أشكر أسرتي على دعمهم. لقد هُوجمتُ بقدرٍ كبير لعملي في هذا الموضوع، وعانت زوجتي الكثير من خلال ذلك، لكنها لم تَقُل لي يوماً إنني يجب أن أتخلى عن موضوعٍ اعتقدتُ أنه مهمٌّ. لقد عانت تجربة كتابتي كُتباً مِن قبل، وإحداث أصواتٍ

مقلقة بغُرفة نومنا في وقتٍ متأخر من الليالي في الظلام، والهواجس المستمرة، والواجبات التي أتركُها من دون عناية. لم تشتكِ، وعَوَّضت تساهُلي تجاه هذه الأمور. إنّ هذا هو أكثر ما يمكن أن يطلبه أكاديميٌّ مفرطُ التفكير. سوف يقرأ أطفالي الكثيرَ من الأشياء الفظيعة عن والدهم، إلَّا أنه يمكنهم على الأقل أن يقرؤوا كتاباً جيّداً أيضاً. لقد كان حمواي الدكتور سامي ونهلة، وأنسبائي ونسائبي عبد الله ولينا وعليّ ولاما، كلُّهم حصناً للدعم، وروح الدعابة العظيمة، التي أُعْرِبُ عن امتناني لها.

لقد شرعتُ في هذا الكتاب عقب تهاوي أعمدة حياتي المتبقية في أعماق الذاكرة المميتة. توفي والدي في نيسان/أبريل (٢٠١٦م). لقد كان أباً رائعاً، محبّاً وداعماً. لقد علَّمني الكثير، لكن أكثر ما أتذكره هو أنني إذا خِفْتُ أو لم أدافع عن العدالة، فإنني لا أستحق أن يكلمني. قال لي إن الإسلام هو أفضل قرارٍ اتخذتُه، ثم بعد بضعة أشهر فقط توفيت عمّتي كيت باترسون، وهي أمّي بعد أمّي. عندما انتقلَتْ إلى بيركلي في الثمانينيات، أصبحت سفيرتنا للهدوء والترابط في عالم مختلف وأكثر تقدُّماً، عالَم من السوشي والأدوات الإلكترونية، من الدُّمى التي على صورة محامٍ وتصرُخُ عندما تضغط عليها: «موكِّلي بريء!»، عالَم تولكين وستار تريك(*)، عالم «الجوّالات» والتقاط الركّاب لعبور الجسر. كانت درجة الماجستير في الكلاسيكيّات من أكسفورد مجرد شيءٍ من الكثير من الأشياء التي جعلتْها الشخصَ الأكثر إثارةً للاهتمام فيمن أعرفهم، الشخصَ الذي على استعدادٍ دائم لمساعدتي في الخروج من مأزق الطهو أو الاستماع إليَّ أشكو من أيِّ شيء. تركت وفاتُها فجوةً في حياتي.

ثُمَّ هناك تلك القطعةُ المفقودة مِنِّي التي لا أستطيع التحدُّثَ عنها. مرت ثماني سنواتٍ على وفاة والدتي الدكتورة إلين براون في إثيوبيا. وَضَعْنا ـ أنا وأَخَواتي ـ جسدَها في كفنه في محرقة الجثث الكبيرة من حطب شجر الكافور وبذور السمسم وشاهدناها لساعاتٍ بينما تشتعل النيران والدخان

(*) تولكين Tolkien هو الروائي الإنكليزي جون رونالد تولكين (١٩٧٣م)، وقد حُولت أعماله المشهورة مثل السلسلة الملحمية سيد الخواتم والهوبيت وغيرها إلى أعمال درامية وسينمائية كثيرة. وستار تريك Star Trek سلسلة أفلام ومسلسلات مغامرات خيال علمي وفضاء أمريكية شهيرة، استمرت على مدى عقود (المترجم).

يرقص بين أشجار الماضي المظلَّلة بالظلام، كانت لِتحبَّ هذا الكتاب فقط. إنها المسؤولة عن الجزء الذي لم أستطع كتابتَه، الجزء الذي أعتقد أنه الأفضل. ربما كانت لتقول لأحد الأصدقاء إنني كنت مثلها تماماً وأنها فخورة جداً، لكنها كانت ستكون مخطئةً، ففي حين أن نفسي أنانية وطائشة، فإنه لم يكن في روحها سوى حبٍّ وتضحية لا تنتهي، وفي حين تملأ الغطرسةُ داخلي، كانتْ زاهدةً في تقدير الذات. في إحدى المرات أخبرتني أنه إذا كان هناك إلهٌ، فقد عرفتْه مرّةً واحدةً، عندما انهارتْ مصابة بالزُّحار(*) على ظهر شاحنة تقطع طريقاً ترابيّاً عبر الأدغال التشادية. حلَّق جانبها لفترةٍ طويلةٍ طائرٌ أزرق ذو أجنحة مشعّة تومِض مع أشعة الشمس بما كان كافياً لمنحها الأمل. استوعبتُ ذلك فقط لأنني مررْتُ بالتجربةِ نفسِها تقريباً في مالي. إذن هذا الكتاب مناسب لكِ يا أُمّي. اللهم املأ بخشيتك القلوبَ المريضةَ بالعُجب، واكشف عنّا حجابَ الدنيا الذي يغشى بصائرنا، واجمعنا يوماً في دار السلام: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥].

(*) مرض الزحار، مرض التهابي يصيب الأمعاءَ ـ وبخاصة القولون ـ بالاضطراب، ويسبّب الإسهال الشديد (المترجم).

ملاحظات حول الترجمة الصوتية والتواريخ والاقتباسات(*)

استخدمتُ في هذا الكتابِ الحدَّ الأدنى من رموز الترجمة الصوتية(**) في نصِّ الكتاب؛ كي أجعله في متناول الجميع قدرَ الإمكان. واستخدمتُ في النص الرئيسِ الترجمةَ الصوتية الآتية للكلمات العربية. يمثِّل الرمزُ ' في وسَط الكلمة سكتةً يسيرةً، على غرار أصوات المقاطع الأوَّليَّة في: 'uh-oh'. ويعبّر الرمزُ عن حرف العَيْن في اللغة العربية، وهو حرفٌ مفقودٌ في الإنكليزية، إلا أنه يُشبه النبرة الترددية 'aaaah' التي يصنعها الإنسان عندما يفحصُ الطبيبُ حلقَه. يمثل الصوت 'q' ق في الكلمات العربية والفارسية صوتاً لهويّاً ينتج من الجزء الخلفي من الحَلْق، وهو حرفٌ ليس موجوداً في الإنكليزية، إلا أنه يمكن للمرء أن يقرِّبه إلى حدٍّ ما بصوت حرف 'c' في نعيق الغُراب: 'Caw! Caw'(***). تُشير 'Gh' [غ] إلى صوتٍ شبيه للصوت الفرنسي 'r'، وتمثِّل 'kh' [خ] صوتاً مخمليّاً يشبه صوت التنخُّم من الحَلْق. ويشير صوت 'Dh' [ذ] إلى الصوت 'th' في كلمات مثل: 'that' أو 'bother'. ويمثّل الرمزُ 'Th' [ث] صوتَ 'th' في كلماتٍ مثل: 'bath'. وعندما قدّمتُ كلماتٍ مترجمة صوتيّاً في النص الأصلي أو الهوامش أو الببليوغرافيا عموماً، فقد استخدمْتُ نظامَ مكتبة الكونغرس (انظر لاحقاً).

(*) تظهر فائدة هذه الملاحظات للقارئ غير العربي، وبخاصة من الألسنة الأوروبية، ولكنني نقلتُها للفائدة العامة (المترجم).

(**) Transliteration: والمقصود بها نقل الكلمات العربية بحروفها المميزة (مثل ح خ ض ص. . .) وحروف العلة فيها (المد الطويل: وا ي) إلى الإنكليزية باستخدام رموزٍ معينة (المترجم).

(***) حكاية صوت الغُراب عند العرب: عاقْ عاقْ (المترجم).

وفي المتن الرئيس من الكتاب حذفتُ أداة التعريف العربية «ال» من الأسماء المناسبة، ما لم تكن جزءاً أساسياً من بنية الكلمة، مثل اسم: عبد الرحمن، أو كانت جزءاً من لقب الحاكم، مثل: الرشيد (حيث تبدو مثيرةً للشفقة من غير أداة التعريف). وقدّمت الوصلةَ العربية التي تُكتب في الأسماء: «ابن» على أنها «بن».

استخدمتُ في الهوامش والببليوغرافيا النظام القياسي للترجمة الصوتية إلى العربية لمكتبة الكونغرس، مع الإشارة إلى التاء المربوطة ـ غير المتصلة ـ باستعمال 'a'. استخدمت الرمز (s) كرمزٍ للعبارة العربية التبجيلية: «ﷺ»(*)، التي تُقال عادةً بعد ذكر اسم النبي محمد ﷺ. وفيما يتعلق باللغة الفارسية، فقد استخدمتُ نظامَ الترجمة الصوتية لمكتبة الكونغرس مع تعديلٍ قليل، وهو يحتفظ على الاصطلاح نفسِه الذي وُضع للحروف العربية. واستخدمتُ نظاماً تركيّاً جرى تغييرُه بصورةٍ كبيرة، مع الحفاظ على علامات الحروف التركية المميّزة فقط. واختصرتُ 'Ibn' إلى b.

سوف تتبع التواريخُ في هذا الكتاب نظامَ الحقبة العامة [الميلادي].

اصطلاحات الاقتباس غير المعتادة الوحيدة في هذا الكتاب هي تلك التي تُشير إلى كتب الحديث السُّنّي. لقد اتبعتُ نظام فينسينك *Wensinck* القياسي، الذي يذكر الفصل، ثم الفصل الفرعي من كل كتابٍ (على سبيل المثال: صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ذكر الخيّاط)، باستثناء مسند أحمد بن حنبل، الذي اقتبستُ من طبعة المطبعة الميمنية. جميع الترجمات خاصّةٌ لي، ما لم يرد خلاف ذلك في الهوامش.

(*) نحن التزمنا بذكر الصلاة والسلام على النبي ﷺ بالصيغة الكاملة في كثير من الأحيان، خاصةً مع الاسم المجرد للنبي، وربما اكتفينا بذكر النبي في بعض الأحيان، وتساهلنا فيما سوى ذلك من الترضي على الصحابة أو الترحُّم على العلماء وما إلى ذلك، ما لم يرد في النص الأصلي أو الاقتباس (المترجم).

مقدمة
هل يمكن أن نتحدّث عن الرقّ؟

«إذا لم يُعجبك الماضي؛ فغيِّرْه»
ويليام ل. بورتون[1]

إن يقين الإيمان يرجئُ شقوقَ الشكِّ، لكنه لا يحلُّها، ترجع الذاكرةُ بشكلٍ جيدٍ إلى الأسئلة التي فشِلنا في الإجابة عنها، إنني أتذكر لحظةً واحدةً بوضوحٍ بعد فترة وجيزة من اعتناقي الإسلامَ في سنِّ المراهقة المتأخرة؛ حيث استلقَيْتُ على سريري القديم في غرفتي القديمة وأنا أقرأ ترجمةَ القرآن. أتذكَّر الآيةَ بالضبط، يقارن الله بين العبد والرجل الغني، ويسأل عمَّا إذا كانا متساوييْن: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَمَن رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرًّا وَجَهۡرًاۖ هَلۡ يَسۡتَوُۥنَ﴾[2]، وكان الجواب الضمني هو: لا. كان هذا مَثلاً مضروباً للمقارنة بين الأصنام العاجزة والله القدير، لكنني فوجئت أنَّ الله وضع مقارنةً بين العبد والحرِّ للوصول إلى هذا المعنى. ألا ينبغي ألَّا يعني الرقُّ شيئاً؛ لأن العبودية فظيعة والناس متساوون؟ مررت على السؤال وواصلت القراءة. وبمرور الوقت بعد أن أصبحتُ أستاذاً وباحثاً مسلماً، كنتُ أُسأل من حينٍ إلى آخر عن الرقِّ والإسلام، ولكنْ كان السؤال غامضاً جدّاً إلى الحدِّ الذي لا يتطلَّب منِّي إتقان أكثر من إجابة روتينية.

(١) William L. Burton, "The Use and Abuse of History," *American Historical Association Newsletter*, vol. 20, no. 2 (1982), p. 14,
ورد في: David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), p. 263.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة النحل»، الآية ٧٥.

فُتِحَ الشَّقُّ في صيف ٢٠١٤م، على نطاقٍ واسع، ولم يكن لدى المسلمين أي فكرة عن كيفية إصلاحه. اعتاد المسلمون في الغرب الأخبارَ السيئة، لكنَّ داعش كانت أسوأ الأخبار. انتعشت العناوين وتكررت: «داعش تتخذ عبيداً للجنس»، و«داعش وعقيدة الاغتصاب»، وما إلى ذلك. لطالما كانت الحجج الجهادية لقتل المدنيين سيئةً، إلا أنّ استدلال داعش بشأن العبودية كان نافذاً بعمقٍ؛ لأنه كان نظيفاً جداً. ادعى تنظيم الدولة الإسلامية أنه الخلافةُ التي وُلِدت من جديد، وأعاد تأسيس الشريعة وفقاً لكتاب الله وسُنَّة رسوله. لقد أباح القرآن الرقَّ، وكان للنبي محمَّد ﷺ عبيدٌ، وهذا كله أجازته الشريعة. فلماذا لا تفعل داعش ذلك؟

كانت المحادثات ـ سواء على وسائل التواصل الاجتماعي أو الشخصية ـ عاطفيةً وقابلةً للاشتعال. كانت الأمور مختلفةً في الماضي كما دافع بعض المسلمين. ومن ثَمَّ فهل كان الرقُّ جيداً في الماضي؟ حسناً كان القرآن والنبي مخطئين كما اعترف مسلمون آخرون. ومن ثَمَّ فلماذا يجب أن يتبعهم أيُّ شخص؟ نعم، لقد سمح الإسلام بالرق، لكنه لم يكن بهذا السوء. هل تقول إن بعض العبودية مقبولة؟ كل ما يمكن قوله هو أن ما يفعله داعش ليس الإسلام، لم يكن قطُّ ولا يمكن أن يكون أبداً. كان تنظيم داعش هو اللعنة التي طالما حلمت بها صناعة كراهية الإسلام التي اقتحمت مؤخراً التيار الرئيس للسياسة الأمريكية (على الرغم من أنها كانت بالفعل على الساحة الأوروبية). حتى بالنسبة إلى الليبراليين الذين عملوا منذ فترة طويلة على تقديم الأعذار للإسلام، فإن العبودية الإسلامية ـ خاصةً العبودية الجنسية ـ كانت شبحاً قديماً اتخذ جسداً مرةً أخرى، وكان مجرَّد جسر بعيد جدّاً. لم تكن هناك شهيةٌ أو مساحةٌ للمسلمين لفهم ما تعنيه أعمال داعش وتبريرها في دينهم، وما ستكون العواقب المجتمعية لإدانة مقاطع قرآنية وأشياء فعلها النبي ﷺ، أو كيف يمكن للمسلمين استعادة دينهم من دون فعل أيضاً.

بزغ عصر ترامب وتوافدت الحشود إلى المطارات احتجاجاً على حظر الحكومة الأمريكية دخول المسلمين إلى البلاد. وجد المسلمون في الولايات المتحدة أنفسَهم موضعَ ترحيبٍ على الطاولات التي ما زال عمالقة الحقوق المدنية الأمريكية الأحياء محدَوْدِبين عليها، ووجد الكثير من المسلمين العاديين الفخرَ والتمكينَ لفِعْلِ ما طالب به قادتهم الأكثر بصيرة منذ فترةٍ

طويلة: الانضمام إلى القطار الطويل للنضال من أجل الحرية المدنية والتحرُّر في أمريكا. المسلمون، وحياة السود مهمَّة(*)، وفلسطين، والنسوية: قضايا جرى استدعاؤها الآن جنباً إلى جنب، ولم يكن هناك موضعٌ لمناقشة التحدي الأخلاقي واللاهوتي الذي يمثّله الرقّ. كانت العبودية بمرتبة المثل الأعلى لكل ما يُحارب. ومع ذلك، فقد كان المسلمون لا يزالون يقرؤون الآية القرآنية نفسَها التي كنتُ قرأتُها، وبقي الشقُّ محجوباً فقط من خلال دوامة الإنكار والتنافُر المعرفي(**).

وفي حين كان رُعب داعش يملأ وسائلَ الإعلام، قررتُ أنني بحاجة إلى إجابةٍ عن سؤال «الإسلام والرقّ» مرةً واحدةً وإلى الأبد؛ ولذلك بدأتُ في البحث في الموضوع. وبصفتي ذكراً أبيضَ يعمل أستاذاً جامعياً، لا يعني يومُه المعقول أكثر من التحرُّك أربعين قدماً نحو إبريق ضغط قهوته الفرنسية؛ فقد كان موضوع العبودية هامشياً بالنسبة إليّ قبل ذلك. ولكن عندما بدأتُ النظرَ في الأمر، بدأتُ ألاحظ عددَ المرات التي ظهر فيها الرقُّ في وسائل الإعلام. اقترح كاني ويست (Kanye West) أنّ العبودية الأمريكية استمرت لفترة طويلة جداً بحيث لم تكن «خياراً»؛ فقد طلب مدرِّسٌ في ولاية تكساس من الطلاب سرد إيجابيات العبودية وسلبياتها، واعترف صحافي فيليبيني أمريكي أن أسرته أحضرت معها عبداً إلى أمريكا. استنكر نشطاءُ في الولايات المتحدة «العبودية الحديثة» في السجن، ودعوا إلى هدم تماثيل توماس جيفرسون(***)؛ لأنه كان يمتلك عبيداً. قال القوميون البيض إن أسلافهم الذين عملوا بالسخرة كانوا عبيداً أيضاً، وتساءل الرئيس ترامب في خطابٍ له عمَّا إذا كان الأمريكيون سيزيلون تماثيل جورج واشنطن الذي امتلكَ العبيد أيضاً، وسأل أحد المشاركين في مسيرة انتخابية للجمهوريين في ألاباما مُراسِلاً أن «يوضِّح له أين يقول الكتاب المقدَّس إنَّ العبودية خطأ».

(*) **حركة حياة السود مهمَّة** *Black Lives Matter*: حركة ناشطة أمريكية أفريقية تهدف إلى التخلُّص من العنف ضد السود، نشأت عام (٢٠١٣م) عقب قضية إطلاق نار شهيرة على صبي أمريكي ذي أصول أفريقية (المترجم).

(**) **التنافر المعرفي**: حالة من التوتُّر النفسي الناجم عن اعتقاد الشخص اعتقادين متضادين، أو اعتقاده اعتقاداً معيناً يخالف سلوكَه العملي (المترجم).

(***) **توماس جيفرسون** (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦م): الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية (١٨٠١ ـ ١٨٠٩م)، وأحد الآباء المؤسسين لأمريكا، وكاتب إعلان الاستقلال (١٧٧٦م) (المترجم).

إنَّ المشكلة في كتابة الكتُب هي أنك تبدأ معها في رؤية موضوعك في كل مكان، سواء كان فيلم *Solo* أو فيلم *Sorry to Bother You*، فقد ظللتُ مضطراً إلى اللجوء إلى زوجتي وسؤالها: «هل أنا مجنونٌ أم أن هذا الفيلم عن العبودية؟».

أثارت داعش مسألة ما إذا كان استعباد غير المسلمين هو الوجه الحقيقي للإسلام، وطرحت السؤالَ المكرورَ في لهجته الأكثر إثارةً للقلق: «لماذا لا يستطيع هؤلاء المسلمون البرابرةُ الانضمامَ إلى العالم الحديث؟!». ولكن بعد بضعة أشهر فقط من أخذ لقطات الشاشات (screen shots) وحفظ روابط الإنترنت، أدركتُ أن الأمريكيين لديهم المشكلة نفسها التي يواجهها المسلمون. لاحظتْ آن نورتون (Anne Norton) أن «مشكلة الغرب مع الإسلام» هي في الحقيقة إسقاطٌ لمخاوفه الداخلية الدائمة، وأظهرت روكسان يوبن (Roxanne Euben) كيف أن الأيديولوجيين الإسلامويين الذين يحبُّ خُبراءُ الأمن القومي الغربيون شيطنتَهم قد انخرطوا في الكثير من الانتقادات نفسِها التي وجّهها الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين[٣]. ومع ذلك، فالرقُّ ليس مسألة إسقاطٍ أو انسداد مُحاكٍ، إن التحديات الأخلاقية والمجتمعية التي تفرضها العبودية على تقاليد الإسلام وأمريكا (كأُمَّة وجُزءٍ من الغرب المسيحي) متشابهةٌ بشكل مذهل. إذا كان الرقُّ شراً واضحاً وعالمياً، فلماذا لم يلاحظ أحدٌ ذلك حتى وقتٍ قريب نسبياً، وماذا يعني ذلك بالنسبة إلى تقاليدنا حول الفكر الأخلاقي أو التوجيه الإلهي؟ لماذا تتغاضى نصوصُنا عن العبودية ولماذا مارسها أنبياؤنا؟ كيف يمكننا تبجيل البشر والنصوص ـ الأنبياء، أو الآباء المؤسسون، أو النصوص المقدَّسة، أو الوثيقة التأسيسية ـ التي تعتبر العبودية صالحةً أو أمراً عاديّاً؟ وإذا رأينا أخطاء أخلاقيةً واضحةً وفاضحةً لدرجة أنها فاتتْ هؤلاءِ الأشخاصَ والنصوص بشكل واضح، فلماذا نبجِّلهم أو نكرِّمهم في المرتبة الأولى؟ هذا الكتاب مخصَّصٌ للانخراط في هذه الأسئلة والأمل في الإجابة عنها، خاصةً فيما يتعلّق بالحالة القصوى المتمثلة في العبودية الجنسية.

---

(٣) انظر: Anne Norton, *On the Muslim Question* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), and Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), esp. chap. 5.

هذا كتابٌ للذين يريدون أن يفهموا كيف تصوَّر المسلمون الرقَّ في الإسلام ومارسوه وألغوه في نهاية المطاف. كما أنه كتابٌ لأولئك المهتمين بكيف تواجه التقاليدُ التي تبجِّل الماضي إدراكَها لفشلها الأخلاقي العميق، وكيف تدير الأزماتِ التي تلت ذلك. ومع ذلك، فإننا ننظر أولاً إلى مشكلة تعريف العبودية بالضبط، وما إذا كان هناك شيء واحد يمكننا تسميته «العبودية» عبر التاريخ (الفصل الأول). ثم نتجوَّل في الكيفية التي تصوَّرت بها الشريعة واللاهوت نظامَ الرق في الشريعة الإسلامية (الفصل الثاني)، وكذلك كيف مارس المسلمون من السنغال إلى سومطرة واشتروا واستخدموا مختلف أشكال العمل الاستعبادي (الفصل الثالث). ثم نتناول قلبَ ما أسميه معضلة العبودية (الفصل الرابع) قبل أن ننتقل إلى الجدل الإسلامي حول إنهاء الرق وتقييم حُججه (الفصلان الخامس والسادس). وأخيراً، نتناول الموضوعَ المؤلم المتمثل في التسرِّي بالإماء في مناقشة ختامية (الفصل السابع).

في أثناء كتابتي لهذا الكتاب، أثار ردِّي على الأسئلة الاجتماعية الروتينية عن «إذاً ما الذي تعمل عليه؟» ردودَ فعلٍ متنوعةً. كانت ملاحظتي أن معظم الناس - مسلمون وغير مسلْمين - لا يحبّون الحديث عن العبودية. هذا أمر مفهومٌ. يشعر بعضهم، بما في ذلك الكثير من الأكاديميين، بقوةٍ أنّ الاعتراف - ناهيك بالدراسة - بالمشاكل الأخلاقية التي يمثّلها الرقُّ غيرُ ضروريٍّ. أعتقد أن ما يقصدونه هو أن الموضوع يجعلهم غير مرتاحين. لا يرتاح الناس لحلِّ القضايا. إنهم يشعرون بعدم الارتياح عندما يشعرون أن الطبقةَ الرقيقةَ من الإجماع الاجتماعي حول موضوعٍ مثيرٍ للانقسام ومؤلم سيجري إزعاجها. وسواءٌ أكانوا مسلمين أم أمريكيِّين (أم كلاهما)، فإنَّ قضايا العبودية والمشكلة الأخلاقية التي تقدِّمها تتربص تحت السطح مباشرةً، وتضطرهم إلى رفع رؤوسهم مراراً وتكراراً. وكما يكشف مسحٌ موجزٌ لوسائل الإعلام في الولايات المتحدة، فإن تلك القضايا لن ترحل في وقتٍ قريبٍ. فبالنسبة إلى المسلمين، جعلت داعش معالجة مواضع الرق في النصوص الإسلامية والشريعة أمراً ضروريّاً. كما كتبت كيشيا علي (Kecia Ali)، فإن داعش كشفت عن «الطبيعة التي لا يمكن الدفاع عنها» للمسلمين الذين يدفنون رؤوسهم في الرمال ويرفضون التصالح مع العبودية في الإسلام[٤].

(٤) Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2016), p. 71.

لا يمكننا التظاهرُ بأنها ليست جزءاً من ديننا، إنها موجودةٌ في القرآن الذي نقرؤه كلَّ يوم في الصلاة. ولكن لا يمكننا أن ننكر يقينَنا العميق بأن العبودية بغيضةٌ. كيف يمكننا أن نجعلَ صادقاً وذا معنًى ما يبدو تناقُضاً واضحاً؟

ماذا أريد أن أجادل بشأنه في هذا الكتاب؟

إنَّ الكثيرَ من الحديث الغربي المعاصر ـ وخاصةً الأمريكي ـ بشأن الرقّ محصورٌ فيما أُسمِّيه معضلة العبودية. والذي يتمثّل في الإصرار على أن: (١) العبودية شرٌّ مُطلَق عبر التاريخ، (٢) وأنه لا توجد تدرُّجاتٌ في سياق العبودية تفلت من هذا الحُكم. ونظراً إلى أنَّ كلَّ التقاليد الدينية والفلسفية الكبرى، إما تسوِّغ أو تدافِع أو على الأقل تتسامح مع شكلٍ من أشكال العبودية، حتى بواكير العصر الحديث؛ فإن هذا يعني أن تقاليد السُّلطة الأخلاقية والروحية التي لا يزال الكثير يلتزمون بها كانت مشارِكةً في شرٍّ أخلاقيٍّ فادحٍ. وسواءٌ بين اللاهوتيين المسيحيين في القرن التاسع عشر، أم العلماء المسلمين في القرن العشرين، أم في المناقشة العامَّة حول الآباء المؤسسين لأمريكا اليومَ؛ جرى تطوير الكثير من الحُجَج المشتركة لشَرْح كيف تقدَّمْنَا نحن الشعوبَ الحديثة أخلاقيّاً بحيث تجاوزْنا السلطاتِ التي يقوم عليها ماضينا. ومع ذلك، فلا يمكن لأيٍّ من هذه الحجج أن يفسِّرَ سببَ دعمِ السلطات القديمة ـ بحكمةٍ عميقةٍ أو توجيهٍ إلهيٍّ ـ شيئاً كان شريراً منذ ألفَ عام كما هو اليوم، على الأقل من دون أن نخفِضَ بشكلٍ كبيرٍ مكانتَهم الأخلاقية أو الروحية.

تُحَلُّ هذه المعضلة بسهولة، على الرغم من أن ذلك يحدث عبر قرارٍ غير مُريح، هناك اتفاق شبه موحَّد اليوم على أنَّ العبودية خطأ. لكن هذا لا يعني أن كل شيء نسميه «رقّاً/عبودية» عبر التاريخ كان دائماً خاطئاً في كل مرة وفي كل مكان، ينبع الارتباك حول هذا المصطلح من غموضيْن. **الأول:** أننا نستخدم كلمة «العبودية» للإشارة إلى مجموعةٍ واسعةٍ من علاقات العمل والتحكُّم المختلفة بشكل كبير، والتي لا تستحق حُكماً أخلاقياً موحَّداً، وبذلك فإننا نسلِّط فئةً تصنيفيّةً مشحونةً أخلاقيّاً من التقاليد الأطلسية الخاصَّة بنا على عصورٍ ومجتمعاتٍ أخرى، ونُدين البعضَ ونبرِّئ الأخرى، ونؤيِّد معاناة البعض ونتجاهل الأخرى.

الثاني: هناك غموضٌ في استخدامنا لكلمة «خطأ»، والتي يمكن أن تعني كلّاً من الأشياء التي تُعتبر سلبيّةً أو ضارّةً في بعض المجتمعات دون غيرها من المجتمعاتِ الأخرى، بالإضافة إلى الأشياء الخاطئة في جميع الأوقات والظروف. هناك بلا شكٍّ عناصرُ من الأذى والمعاناة في أي موقفٍ من مواقف التبعية أو الخضوع أو الإكراه، إلّا أنه في القرنين الماضيين فقط خلُصَ عددٌ كبير من المراقبين إلى أن العبودية تشكّل شرّاً أخلاقياً ثقيلاً بما يكفي للدعوة إلى إنهائه كمؤسّسة. وفي حين نشأ هذا التصورُ في بعض المجتمعات قبل أكثر من ثلاثمئة سنة، فإنه قد ظهر في أمكنةٍ أخرى لاحقاً، وفي بعض الأماكن في الآونة الأخيرة فقط؛ وذلك لأنَّ بعض المجتمعات طورت التقنياتِ واقتصادياتِ الإنتاج التي سمحت لها بالاستغناء عن العمل البشري بالإكراه في وقتٍ أبكرَ من غيرها. ومن ثَمَّ فإنَّ الإداناتِ الأخلاقيةَ للعبودية ليست انعكاساتٍ للواقع الأخلاقي الأبدي، بل هي بالأحرى مشاعرُ أخلاقيّةٌ تنتجها المجتمعاتُ التي تُعيد توجيهَ وتعديل أولوياتها وقِيَمها مع الظروف المتغيرة.

لقد كانت بعض أشكال العمل الاستعبادي قاسيةً للغاية واستغلاليّةً لدرجة أن الأديان الرئيسة والنظام الفلسفي قد وصفوها بأنها أخطاء جوهرية ومُطلقة. كان هذا هو الرأي الذي تُوُصِّلَ إليه في نهاية المطاف حول عبودية المَزارِع في الأمريكتَيْن وتجارة الرقيق التي زوَّدتها عبر المحيط الأطلسي. ومع ذلك، فإن الظواهر التاريخية الأخرى التي نشير إليها أيضاً باسم «العبودية» كانت أقلَّ حدّةً بكثيرٍ، وكانت أقربَ إلى أشكال العمل المأجور منها إلى السيطرة اللاإنسانية.

كانت ممارسة الرقّ بين المسلمين متنوِّعةً، مثلها مثل الحضارة متعدِّدة اللغات التي نشأت حول رسالة الإسلام، والتي امتدت عبر ثلاثة عشر قرناً من أفريقيا إلى سهول روسيا، ومن البلقان إلى جنوب شرق آسيا. وعلى الرغم من أن هذه الممارسة كانت بالتأكيد قد تشكَّلت بشكل كبير بناءً على الشريعة، فإنها قد تشكَّلت أيضاً بقوةٍ من خلال التقاليد المحليَّة القائمة وتحوُّلات القوى الاقتصادية. ومن هنا فقد تؤدي هذه الممارسة للرقِّ حتى إلى انتهاكِ الأوامر الواضحة للشريعة الإسلامية، مثل حظر استعباد المسلمين وإساءة معاملة العبيد. ومع ذلك، فوفقاً لنظرية الرقّ في الإسلام كان للعبيد

الحقُّ في حرية العقيدة والممارسة الدينية والعلاقات الأسرية والملكية المحدودة والمشاركة الاجتماعية والحماية الجسدية، وهي الحقوق التي تشبه حقوق الطبقات التابعة الأخرى في المجتمع، مثل الأطفال والزوجات. كان هذا مشابهاً لوضع العبودية المعتدل الذي اعتبره فلاسفة القانون الطبيعي الكاثوليكي مقبولاً أخلاقيّاً، على عكس الهيمنة المطلقة التي أدانوها على أنها بغيضة.

ثمة جانبٌ واحدٌ من الرق لا يمكن التوفيقُ تماماً بينه وبين الأخلاق السائدة للغرب العالمي اليوم، وهو حق المالكين الذكور للإماء في ممارسة الجنس مع إمائهم، وهو حقٌّ مذكور بوضوح في القرآن وتعاليم النبي ﷺ. ومع ذلك، فقد قيَّدت التقاليدُ الفقهية الإسلامية ـ التي صاغها الفقهاء المسلمون وطبّقها القضاة المسلمون ـ حقوقَ الرجال في الممارسة الجنسية مع الزوجات والسراري إذا كان هذا السلوك ضاراً، وهو الوصف الذي تحدِّده أعرافُ المجتمعِ المعنيّ. وعلى الرغم من أنَّ الرقَّ الشرعيَّ لم يعد موجوداً ويجب عدم إحيائه، فإنَّ هذا يقدِّم لنا افتراضاً ذا قيمة: أنه من الناحية النظرية يمكن جَسْر التناقض بين أولوية الموافقة أو الرضى في العلاقات الجنسية في العصر الحديث والتسرِّي بالإماء في الرق من خلال فكرة (الضرر) هذه. ففي المجتمع الذي يعتبر أيَّ ممارسةٍ جنسيةٍ غير توافقيةٍ هي في حدِّ ذاتها عدوانيّة وضارّة، سيجري تقييد حقّ المالك الذكر في الاستمتاع الجنسي بإمائه الإناث.

كان رجال الدين المسلمون شجعاناً في التمسُّك بالشريعة الإسلامية فيما يتعلَّق بمن يجوز استرقاقُه بحقٍّ، وكانوا ملتزمين بحثِّ الإسلام على تحرير العبيد بأدنى ذريعةٍ. إلَّا أنهم لم يفكروا في القضاء على الرق كمؤسَّسةٍ إلَّا بعد مواجهة الإلغاء الأوروبي في منتصف القرن التاسع عشر. منذ ذلك الحين طَّور العلماءُ والمفكرون المسلمون مجموعةً من الحُجج، بعضها انعكاسٌ لإلغاء الرق في المسيحية؛ لتبرير إنهاء ممارسةٍ أباحها اللهُ ورسولُه. أحد الادعاءات الضعيفة في هذا الصدد هو أنّ الإسلام في الواقع لم يُبِح العبوديةَ، في حين جادل ادعاءٌ آخر أقوى بأن حظر العبودية كان مستحيلاً في زمن النبي، ومن ثَمَّ فقد وضع الله المسلمين على الطريق للقيام بذلك تدريجيّاً. كان الخطُّ الثالث من هذا المنطق، والذي أجده أكثرَ إقناعاً، هو

أن الشريعة ـ المثل الأعلى للقانون الإلهي في الإسلام ـ كانت تهدِف دائماً إلى تعظيم التحرير [العتق]، وكان من الممكن تحقيقُ هذا الهدف بشكلٍ أفضل في العصر الحديث من خلال توحيد الجهود للقضاء على جميع أشكال الاستعباد. هذه الحجَّة مُقنعة بشكل خاص؛ لأنَّ المشاعرَ نفسَها المناهضة للرق التي اكتسبت القلوبَ والعقول تدريجيّاً في الغرب قد أصبحت أيضاً قناعةً صادقةً بين العديد من المسلمين، إن لم يكن معظمهم، في جميع أنحاء العالم. وقد اقترح علماء مسلمون آخرون أن الرق غير جائزٍ اليوم؛ لأنّ الظروفَ التي أُبيح فيها لم تعُد تنطبق على نظامنا العالمي متعدِّد الأطراف. ولا يزال آخرون يدافعون عن الرق كممارسة قد تختار الدولُ الإسلامية تعليقَها بشكلٍ شرعيٍّ في الوقت الحاضر، ولكن يمكن إعادتها إلى العمل في المستقبل.

دفاعٌ عن العبودية؟

قد يعترض البعض على إشارتي إلى العبودية باعتبارها معضلة: إنها ليست معضلة، إنها شرٌّ خالصٌ وبسيط، وأي دَفْعٍ لإطالة المناقشة هو خطوة للدفاع عنها، هذا الاعتراض مفهوم، لكنه غير صائب. العبوديةُ معضلة؛ لأننا نشعر ببعض الخلاف حول المكانة الأخلاقية لها، إنني على استعدادٍ لافتراض أن أي شخص يقرأ هذا الكتاب يشعر أن العبودية شريرةٌ. إن العبودية معضلة؛ لأنّ الأصواتِ التي ما زلنا نعتبرها إمّا معصومةً أو موقّرةً أو موثوقة؛ إما تتغاضى عنها وإما تدافع.

العبودية موضوعٌ حسَّاس للغاية؛ إنّ تسليطَ عدسة البحث العلمي على أي موضوعٍ كان سبباً في صدمةٍ عميقةٍ ومعاناةٍ إنسانية، هو أمرٌ مشحونٌ بطبيعته. وينطبق هذا بشكلٍ خاصٍّ عندما لا تزال هذه المؤسسة المقصودة بالبحث تمثِّل الكثير من معايير الظلم في المجتمع، كما هو الحال مع العبودية في الولايات المتحدة، وفي الواقع مع إرث العبودية في البلدان الإسلامية مثل موريتانيا. والأبعد من ذلك، فإنّ دراسة الرقّ أمرٌ حسّاسٌ بنيويّاً؛ لأن الإجماع الحالي على إبطال الاسترقاق ـ أي إن العبودية هي شرٌّ أخلاقيٌّ عميق بجميع أشكاله ويجب هزيمتها على الأرض ـ قد تحقَّق بصعوبة. لقد دافع الإجماعُ المؤيِّد للعبودية منذ آلاف السنين ـ والذي هُزِمَ

في نهاية المطاف ـ عن المؤسسة من خلال الإشارة إلى تنوُّعها الداخلي (حيث العبودية «الحميدة» التي تخالف الأنواع «المطلقة»)، وانتشارها في التاريخ البشري، واحتضانها الساحق في الصروح العليا للسلطة الدينية والفلسفة الأخلاقية. ولإلحاق الهزيمة بهذا الصرح الهائل كان على دعاة إلغاء العبودية أن يثبتوا أنه لا شيء مما تقدَّم ذو بالٍ. لقد فعلوا ذلك بالقول إن كلَّ العبودية ـ وفي أي مكان ـ كانت شريرةً لدرجة أنه لا يمكن الدفاع عنها.

ومع ذلك، فعندما يدرس المؤرخون أو علماء الاجتماع اليومَ تاريخ الرق سواء في منطقة واحدة أو عالميّاً، فإنهم يكشِفون حتماً عن الخيوط نفسِها التي استشهد بها المدافعون عن العبودية من قبل: أن «الرقّ» ظاهرةٌ متنوِّعة للغاية، وأن بعض مظاهرها أكثر دراميةً أو قسوةً من غيرها، وأنَّ أفضل العقول والقلوب المستنيرة قد قدَّمت مجموعةً واسعةً من التفسيرات والمبررات لذلك. يبدو الأمر كما لو أنهم يستخرجون عن غير قصدٍ عند دراسة الرقّ الشياطينَ التي هزمها الذين ناضلوا لأجل إلغاء الرق، ويعرِّضون هذا الإجماع على إلغاء الرق للخطر. كلُّ هذا أدَّى إلى سمةٍ غير عاديةٍ في الخطاب العلمي حول العبودية. فعلى عكس أي موضوعٍ آخرَ أعرفه تقريباً، يُتوقَّع من الباحثين الذين يكتبون عن العبودية أن يتوقفوا مؤقتاً عند بعض النقاط لإعادة التشديد على البغض المعنوي للعبودية[٥]. إن عدم فِعْل ذلك، بإبداء لُطْفٍ معقولٍ تجاه بعض حالات العبودية، أو ـ وهو الأسوأ من ذلك كله ـ حتى إثارة إمكانية النسبية الأخلاقية في الحكم عليها، من المرجَّح أن يوصَفَ كلّه بأنه دفاعٌ عن العبودية[٦].

---

(٥) انظر: الفصل الرابع، الهامشين الرقمين (٦٦) و(٦٧). للوقوف على حالةٍ مثيرةٍ للاهتمام، انظر: Jeffrey Fynn-Paul, "Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the Early Modern Era," *Past and Present*, vol. 205, no. 1 (November 2009), p. 6.

للوقوف على العنصر الأدائي هنا انظر: Walter Johnson, "On Agency," *Journal of Social History* (Fall 2003), pp. 120-121.

شكراً لـ بروس هول (Bruce Hall) على إرشادي لهذا المصدر.

(٦) تُظهر مارغريت واتكينز (Margaret Watkins) ببراعةٍ كيف نرى الكثير من حُجج فلاسفة القرن الثامن عشر ضد الرق على أنها غير كافية وحتى كريهة. انظر: Margaret Watkins, ""Slaves among Us": The Climate and Character of Eighteenth-Century Philosophical Discussions of Slavery," *Philosophy Compass*, vol. 12, no. 1 (January 2017).

أعتقد أن هذا يحجب نقطةً حاسمةً، إنَّ التنوُّعَ الهائل للظواهر التاريخية التي نسميها «العبودية» والموافقة الأخلاقية والفلسفية والدينية التي تمتّعت بها طوال التاريخ البشري حتى القرن التاسع عشر ليست نقاطاً صغيرةً يمكن تجاهلها بتنهُّدٍ مستنيرٍ على تخلُّف الأجيال الماضية. إنها حقائق عملاقة لا جدال فيها ولا تزال مؤثِّرةً. إنها حقائق تفرضُ ـ في النطاق الواسع لتجربة الإنسانية ـ أشياءَ أكثرَ بكثيرٍ من الإجماع المحدَث نسبياً على أنَّ كلَّ العبودية شريرة. ينبغي أن لا يكون هناك شكٌّ في الإشارة إلى ذلك؛ لأنَّ هذا أمرٌ واضح إلى حدٍّ ما لأي شخصٍ يلقي نظرةً خاطفةً على التاريخ أو الأدب أو الفلسفة قبل العصر الحديث.

تؤدي دراسةُ التاريخ بطبيعتها إلى زعزعة الاستقرار، إنَّ شرَّ العبودية يقينٌ بالنسبة إلينا، لكنَّ مِثلَ هذه اليقينيّات في الحاضر مُهدَّدةٌ بدراسة التاريخ على وجه التحديد؛ لأنها تمنحها ماضياً. إنَّ يقيننا سببه أننا نُقنِعُ أنفسَنا إما أنَّ تلك الحقائقَ بدهيةٌ وكانت موجودةً دائماً، أو أن تحقيقَنا الأخير للتقدُّم الأخلاقي يستحقُّ ثقتَنا الكاملة، والتاريخ يبيِّنُ أن الأمرَ ليس كذلك. فإذا كان الآخرون على يقينٍ كمثل حالنا، ولكن حول أشياءَ أخرى، فإن اليقين الخاصَّ بنا يتقلَّص عندئذ، كما أن الخوفَ من أن تتأكَّد يقينيّاتٌ أخرى في يوم من الأيام، يلوح في الأفق في محيط ضمائرنا. عندما يكون اليقينُ في حاضرنا ليس شيئاً واضحاً في أذهاننا فحسب، بل يشعر بعُمْقٍ في قلوبنا وأرواحنا، فإن تأريخه ـ مما يجعله جزءاً من التاريخ بدلاً من كونه شيئاً خارجَ التاريخ أو تتويجاً له ـ هو أمر أكثر إثارةً للقلق.

ما هو أكثر إثارةً للقلق من الناحية الأخلاقية هو أنه حتى تقييماتنا للماضي تتغيَّر مع تغيُّر الأوقات. ما نراه عندما ننظر إلى بئر التاريخ هو ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ انعكاسٌ لأنفسنا ومعتقداتنا وفئاتنا وافتراضاتنا. يُظهر نيال ماكيون (Niall McKeown) في دراسته لكيفية دراسة روما الكلاسيكية في الغرب، كيف تشكَّلت الأبحاثُ العلميةُ الحديثة حول العبودية الرومانية بشكلٍ متكرّرٍ وبالقدر نفسِه من خلال أيٍّ من الأورثوذكسيات الاجتماعية التي كانت موجودةً في ذلك الوقت، كما هي الحال في الأدلَّة التاريخية. فكما لاحَظ: «يبدو أنَّ كلَّ جيلٍ أنتج تفسيراتٍ تتناسب بشكلٍ عامٍّ مع معتقداته الأخلاقية والاجتماعية الأوسع»، ومن المرجَّح أن يكون كلُّ تفسير خاطئاً بالنسبة إلى

الجيل اللاحق[٧].

أحد الردود على كل ذلك هو أن نقولَ ببساطة إنَّ جميع النصوص والتقاليد والأفراد المؤيدين للعبودية كانوا خاطئين ببساطة ـ خاطئين بشكلٍ مروِّع ـ بشأن هذه القضية، وإنَّ أي محاولة لتقديم أعذار لهم هي دفاعٌ عن العبودية، مرةً أخرى هذا الاعتراض متقاطعٌ مع موضوع هذا الكتاب. فإذا كان لدى المرء قدْرٌ ضئيلٌ من التقدير لهذه التقاليد الدينية والفلسفية، فلا يزال يتعيَّن عليه أن يشرح كيف كان بإمكانهم السماح أو الدفاع عن شيء لا يستحقُّ أكثرَ من مقصلة الإدانة الكاملة. إذا كُنَّا لا نزال نقدِّر ونحترم هذه النصوصَ والتقاليدَ، فإن رفض مناقشة تأكيدهم العبودية لا «يُبعدنا»[*]. إنه يتجاهل من الأخلاق ما لا يمكن تجاهله كتجاهل فيل في الغرفة. إنّ محاولة الرد على هذه التحديات ليست دفاعاً عن الرق، بل إنها تعترف بالواقع. وفي الواقع، أعتقد أن هذه الحقائق تضع عبءَ إثباتٍ علينا كغربيين ومسيحيين ومسلمين ويهود. . .إلخ، لشرح كيف أن تلك المصادر والتقاليد التي ما زلنا نعتبرها موثوقة أخلاقيّاً، سواء الكتاب المقدَّس أو القرآن أو أرسطو أو النصوص البوذية المقدَّسة أو القديس أوغسطين أو مونتسكيو أو لوك، وهلمَّ جرّاً، قد تغاضوا جميعاً ـ بشكلٍ أو بآخر ـ عن الرقّ.

ولكن ألا يُمكننا أن نستنتج أنَّ الكتاب المقدَّس والقرآن وأرسطو. . .إلخ، كانوا مخطئين فيما يتعلَّق بالعبودية فقط ولكن لا يزال لديهم الكثير ليقدِّموه لنا؟ يمكننا بالتأكيد أن نستنتج ذلك، ولكن هل نأخذ عادةً نصيحةً أخلاقيةً أو قانونيةً أو روحيةً من أولئك الذين يدعمون العبودية؟ مهما كانت الإجابة التي نتوصَّل إليها، يجب طرح الأسئلة ومناقشتها. وكما أوضحتُ في هذا الكتاب: أعتقد أن العبودية خطأ. ولكن ما يهمني في هذا الكتاب هو توضيح كيف اعتقدت جميعُ السلطات الأخلاقية تقريباً في تاريخ البشرية أنه كان صحيحاً، وما يعنيه هذا من أجل رؤيتنا للتاريخ والفلسفة الأخلاقية واللاهوت.

---

(٧) Niall McKeown, *The Invention of Ancient Slavery?* (London: Duckworth, 2007), pp. 11-29, 38-39 and 159-160.

(*) استعمل المؤلف هاهنا اللفظ moving on، وهو يشير إلى اسم أغنية معروفة للشاعر والمغني الشهير ليونارد كوهين، من ألبومه الأخير الذي طُرح بعد موته: شكراً على هذه الرقصة (المترجم).

السلطة ودراسة العبودية

بعيداً عن الحساسية المتأصِّلة في الأمريكيين الذين يناقشون تاريخ الرق، يدفعنا هذا المسعى إلى المحاور المشحونة في الكثير من النزاعات طويلة الأَمَد. وتشمل هذه المحاورُ ديناميكياتِ السُّلطة المنخرطة في دراسة العالم ما بعد الكولونيالي، وكذلك العُقدة المنتشرة من المشاكل حول العِرْق. إن الحديث عن تاريخ تجارة العبيد عبر المحيط الأطلسي هو أمرٌ لا مفرَّ منه أن يُجْعَل - أو يُنظر إليه على أنه - مهمَّة تحمُّلِ مسؤولية. لا تزال دراسةُ تاريخ تجارة الرقيق مغلقةً أمام النقاش الصريح أو الضمني حول مَن الذي سيقع عليه اللومُ في هذه القضية. ومنذ فترة طويلة ترجع إلى جون لوك (ت. ١٧٠٤م)، استُخدمت الحربُ الداخلية الأفريقية وممارسة الأفارقة الآخرين للاستعباد لتبرير التجارة الأوروبية في العبيد الأفارقة[٨]. عندما يكتب المؤرّخون الغربيون عن الدور (الذي لا يمكن إنكاره) للدول والوكلاء الأفارقة في تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي، يقرأ بعض الباحثين حول العالم ما بعد الكولونيالي ذلك على أنه محاولةٌ لإثقال غير الأوروبيين بعبء الخطيئة الأوروبية[٩].

كانت العبودية وإلغاؤها الذي قاده الغربُ متشابكيْن منذ فترة طويلة مع الاستعمار والمناقشات التي تلت ذلك حولَ سياسات السُّلطة والأمن والديموغرافيا. إن التاريخ الطويل للدراسات الغربية والحكومات التي عرضت صورةً بربريةً عن الآخر «الشرقي» أو «الأفريقي» كجُزء من بناء الهُوية الغربية أو لتبرير الغزو الاستعماري، قد أدى إلى تعقيدٍ في أية مقاربةٍ للتقييم الموضوعي لطبيعة العبيد والعبودية في غير الغرب. منذ سبعينيات القرن العشرين، قَلِقَ الكثير من الباحثين الغربيين في الشرق الأوسط والتاريخ الإسلامي مِن أن الرفض الغربي للعبودية في تلك التقاليد قد يكون استمراراً لاستخدام القوى الاستعمارية سببَ العبودية كسبب/ ذريعة للتدخُّل في الشؤون المحلية لتلك البلاد. ومع انتشار رُهاب الإسلام (الإسلاموفوبيا) في الغرب

---

(٨) Jennifer Welchman, "Locke on Slavery and Inalienable Rights," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 25, no. 1 (March 1995), pp. 78-79.

(٩) انـظـر: Walter Rodney, *West Africa and the Atlantic Slave Trade* (Nairobi: Historical Association of Tanzania, 1967).

في العقود الأخيرة، فإن بعض الباحثين الذين يحاولون بإخلاصٍ مُحاربةَ الصور النمطية غير الدقيقة عن المسلمين قد يشعرون بأنهم مضطرون إلى تصوير الرق في العالم الإسلامي على أنه «ليس بهذا السوء». ومن المفارقات أنه بالعودة إلى القرن الخامس عشر الميلادي رسمت مجموعةٌ متنوّعة من الأوروبيين والأمريكيين صورةً حميدةً للرقّ في العالم الإسلامي وكذلك في المجتمعات الأفريقية والآسيوية الأخرى. كان هذا في بعض الأحيان لأنهم وجدوا ببساطةٍ أن هذا هو الحال، إلا أن ذلك غالباً ما خدم أجنداتٍ أخرى، فقد صدَّت هذه الصورةُ الاعتراضاتِ التي أثارها المطالبون بإلغاء الرق عن المصالح التجارية أو السياسية القوية في المناطق التي تحتفظ بالعبيد من خلال إظهار أنّ العبودية كانت مقبولةً، أو أن ظروف العبيد في الحيازات الاستعمارية لا تستحقُّ أيَّ قلقٍ حقيقيٍّ[(١٠)].

إذا كان إنتاجُ المعرفة هو ممارَسة للسُّلطة، فهناك عددٌ قليل من الموضوعات أكثر اتصافاً بهذه السمة من دراسة العبودية. قد يعترض بعض القرَّاء (كما فعل بعضهم بالفعل) على أنه ليس من المناسب لشخصٍ أبيض (مثلي) كتابة كتابٍ مثل هذا عن العبودية؛ لأنني ربما لا أستطيع فهم صدمة العبودية اللاإنسانية. قد يضيفون أن الإصرار على التحقيق في الأبعاد الأخلاقية واللاهوتية للعبودية بدلاً من التركيز على المعاناة التي تسبَّبت بها هو نتاجُ امتيازاتي كأبيض.

كل هذا صحيحٌ تماماً. أنا رجلٌ أبيضُ أمريكيٌّ، ترعرعت في تشيفي تشيس في ولاية ماريلاند في التسعينيات، وقد استمتعتُ بامتيازاتٍ هائلةٍ في حياتي، حتى الإسلاموفوبيا الذي عانيتُ منها كانت وصمةً تَرَفِيّةً، حين أفكّر

(١٠) John W. Cairns, "The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking," in: Jean Allain, ed., *The Legal Understanding of Slavery: From the Historical to the Contemporary* (London: Oxford University Press, 2012), p. 65, and Indrani Chatterjee, "Abolition by Denial: The South Asian Example," in: Gwyn Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2005), p. 151.

إنّ أقدم شخصٍ وقفتُ عليه قد أشار إلى الرقيق الذين يشغلون مناصبَ في السلطة في الإمبراطورية العثمانية كجزءٍ من الاستدلال على أخلاقية الرقّ كان جيوفيانو بونتانو (Gioviano Pontano) (ت. ١٥٠٣م). انظر: Joseph Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 194.

في المرات العديدة في هذا الكتاب التي استخدمتُ فيها كلمة: «نحن» في جملة، تظهر «ثيمة» لا يمكن إنكارها. أحياناً تعني «نحن»: مسلمي اليوم، وأحياناً تعني الأمريكيين (البيض؟)، وأحياناً الغربيين (البيض؟) بشكلٍ عامٍّ. إلا أن «نحن» كانت تعني دائماً العبيد، والأسياد النادمين، والمُصْلِحين. وهذا فشلٌ فادح في هذا الكتاب وفي صوتي؛ إنني قد شرعتُ في كتابة هذا الكتاب ليس كأمريكي أبيض يبحث في العبودية في تاريخ الولايات المتحدة، ولكن كمسلم يبحث عن إجابةٍ - قد لا يكون لها أثرٌ كبير - للتحدّي الأخلاقي الذيَ يقدِّمه الرقُّ لديني، إنني بصفتي رجلاً أمريكياً أبيضَ ومسلماً، فإنني عبدٌ على نحوٍ مضاعَف. فلا يمكنني الخروج من عِرْقي أو ديني أو وضعهما جانباً، كما أنه لا يمكنني تجاوز الفشل التاريخي للآخر، وأفترض أنه لا يمكنني ترك هذا الكتاب إلا للوقوف عند أو الوقوع في مزاياه؛ ففيما يتعلَّق بالرق في الأمريكتَيْن، وبصفتي شخصاً استفاد من الأرض المصادَرَة وحياة وعمل الملايين من الأمريكيّين الأصليين والأفارقة (وكان الكثير منهم مسلمين)، فإنني مسؤولٌ - وآخرونَ مثلي - عن دفع تعويضاتٍ لأحفادهم (هل هذا يعني أن المسلمين يجب أن يدفعوا تعويضات؟ هذا موضوع ليومٍ آخر)[(١١)].

السواد والبياض والرق

قبل معركةٍ بين عربٍ من جبال اليمن والجيش الإثيوبي على ساحل البحر الأحمر اليمني في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، خاطب القائد العربي قوَّاته، محذِّراً من أنّ العرب في المنطقة الساحلية قد أنجبوا الكثير من الأطفال من إماء أفريقياتٍ على مر السنين، ومن ثَمَّ «فالجلدة السودَا تعمّ العبدَ والحر»[(*)]، لينبِّه إلى أن الطريقة الوحيدة للتمييز بين

---

(١١) أتحدثُ هنا فيما يتعلق بالتعويضات عن المسلمين وليس العرب. انظر: Martin Plaut, "Should Arab Countries Pay Reparations for Slavery Too?," *New Statesman* (21 August 2013) <https://bit.ly/3lDsZaB>, and Rhoda E. Howard-Hassman, "Reparations for the Slave Trade: Rhetoric, Law, History and Political Realities," *Canadian Journal of African Studies*, vol. 41, no. 3 (2007), pp. 427-454.

(*) النص: «ولكن إذا سمعتم من يسمّي العظمَ: عزماً؛ فاقتلوه فهو حبشي، ومن سمَّاه: عظماً فهو عربي، فاتركوه» (المترجم).

المقاتلين الإثيوبيين من العرب هي اللغة(١٢). سيجري تقديرُ الطبقات العديدة المدرَجة في هذا التعليق بشكلٍ كاملٍ فقط في الفصول اللاحقة، إلا أن من بينها القاعدة الشرعية الإسلامية الرئيسة التي تقول إن الأولاد المولودين من آباء أحرار وأمهات إماء يكونون أحراراً ويتمتعون بوضع اجتماعيٍّ كاملٍ. ونتيجةً لذلك، لم يحدِّد اللونُ حالةَ الرق، ولكن هناك طبقاتٌ أخرى خفيَّة وغير سارَّة هنا أيضاً. فقد كان القائد العربي الآتي من الجبال يحطُّ من قدر العرب الآتين من السهل الساحلي؛ لأنهم سوَّدوا أنفسهم.

كان النبي ﷺ واضحاً جدّاً بشأن التمييز ضد الآخرين، أو التكبُّر عليهم، بسبب العِرْق، وعندما أهان أحد أتباعه حبشيّاً مسلماً محترماً بسبب أصوله، غضب النبي ﷺ، وقال في شِدَّة: «والذي أنزل الكتابَ على محمَّدٍ ما لأحدٍ على أحدٍ فَضْلٌ إلا بعمل»(١٣). وفي خُطبة الوداع وعظ النبيّ ﷺ أصحابَه بأن ربَّ البشر واحدٌ وأن سلف البشرية واحد؛ لذا لا يمكن أن يكون أيُّ عِرقٍ أو أُمَّة أفضلَ من الآخر إلا بالتقوى(١٤). وعلى مرّ التاريخ نسي المسلمون هذا الدرس التأسيسي بانتظام. أتناول في هذا الكتاب المشاعر المعادية للسُّود في الحضارة الإسلامية وصلاتها بالعبودية ومبرراتها، ولكن من المهم هنا في البداية ملاحظة أن هذه العنصرية غير شرعيّة تماماً في دين الإسلام.

---

(١٢) نجم الدين عمارة بن علي اليمني، **تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها**، حققه وعلّق عليه محمد بن علي الأكوع الحوالي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٦)، ص١٣٤.

(١٣) ويكمل الحديثُ: «إن أنتم إلا كطف الصاع». ورد هذا الحديث، الذي يذكر أن بلالاً كان من تعرّض للإهانة والذي يتضمن ملاحظات النبي ﷺ بشأن العِرق والفضيلة؛ برواياتٍ لدى: أبي بكر البيهقي (ت ١٠٦٦م) في **شُعب الإيمان** (ج ٤، ص٢٨٨)؛ وابن عساكر (ت ١١٧٦م)، في **تاريخ مدينة دمشق** (ج ١٠، ص٤٦٤). غالباً ما يُخلَط بين هذا الحديث وحديث آخر أكثر شُهرةً ويُستشهَد به على نطاقٍ واسع، حيث وبَّخ النبيُّ ﷺ الصحابيَّ أبا ذرٍّ الغِفاري بسبب تعيير الأخير لأحد عبيدِه بأُمه. يتضمن هذا الحديثُ الأخيرُ موادّ أخلاقية وفقهية لا تقدر بثمنٍ حول المعاملة الصحيحة للعبيد، إلا أنه لا يعيّن أن ذلك العبد كان بلالاً، ولم يُشِر مطلقاً للسواد، أو يعالجْ قضية العرق والفضيلة؛ **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية؛ و**صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل. تعيِّنُ الرواية التي يذكرها ابنُ بطَّال (ت ١٠٥٧م) الشخصَ الذي أُهين بأنه بلال، والإهانةَ على أنها تعييره بسواد أمّه، انظر: علي بن خلف بن بطال، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق ياسر إبراهيم، ١٠ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣)، ج١، ص٨٧.

(١٤) أحمد بن حنبل، **المسند** (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩٥)، ج٥، ص٤١١.

إنّ مسألةَ العِرْق تُثير اختياراً مهماً للمصطلحات؛ إنه من الواضح أن الناس لديهم ألوان بشرة مختلفة، ومن المرجَّح أن يبدو الشخص الذي اختير عشوائياً من النرويج والشخص الذي اختير عشوائياً من الكونغو مختلفَيْن تماماً، وليس من المستغرب أن يعتمد المرء على مفرداتٍ مثل النور والظُّلمة لوصف صفاته بالمقارنة مع غيره. هذه حتى الآن عمليةٌ محايدة، لكن الأبيض/الأسود والفاتح/الغامق مرادفٌ أيضاً للأحكام المتعلقة بالنقاء/التلوث والخير/الشر في الكثير من الحضارات؛ لذا فإن استخدام لغة ملونة نادراً ما يظلّ محايداً لفترة طويلة.

ثمة اختلافاتٌ في لون البشرة وميزاتها، ولكن التجمُّعات القائمة على اللون هي حتماً بِنىً اجتماعيةٌ، ومن ثَمَّ فهي نتاج علاقات السلطة ومشحونة بأحكام القيمة التي تختلف بين الثقافات. فعلى الرغم من أنّ أيَّ شخصٍ في الولايات المتحدة لديه أيٌّ من السمات المظهرية المشتركة لأفريقيا جنوب الصحراء، يُصنف على أنه «أسود»، فإن هذا التصنيف هو نِتاجُ قرونٍ من البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ العبودية في أمريكا الشمالية. وفي البرازيل تعمل التجمُّعات العرقية حول ألوان الأبيض (برانكا) والبني (باردا) والأسود (بريتا) بشكل مختلف تماماً؛ نظراً إلى الكيفية التي اندمجت بها الذاكرة والهوية الثقافية البرازيلية بمزيجٍ عرقيٍّ وخليطٍ لونيٍّ أكثر بكثيرٍ من الولايات المتحدة[١٥].

أمريكا ليست أول مجتمع أو حضارة لديها بُنية «السواد»؛ فكما أظهر عبد الله حميد علي، فإن مفهوم «السواد» (والبياض) له تاريخُه الخاص في الفكر الإسلامي. وعلى عكس النظام المبسط للعرق في الولايات المتحدة، لم يكن اللون هو النموذج الوحيد الذي تمَّ بموجبه تصنيفُ سُكّان أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى من قِبَل الثقافة العربية الإسلامية العالية، ولا تمَّ توظيفُه في مصطلحاتٍ ثنائية. ففي الخطاب الإسلامي في العصور الوسطى من البحر الأبيض المتوسط إلى الهند، كان الزَّنْج أناساً من ساحل وشرق أفريقيا الداخلي، وكان الحبش من سُكّان إثيوبيا والقرن الأفريقي، في حين

---

(١٥) Ricardo Ventura Santos [et al.], "Color, Race, and Genomic Ancestry in Brazil," *Current Anthropology*, vol. 50, no. 6 (2009), pp. 787-819.

أشار السُّود بشكلٍ عامٍّ إلى جميع شعوب منطقة الساحل والجنوب(١٦). استخدم مسلمو العصور الوسطى في منطقة الشرق الأوسط بحوض البحر الأبيض المتوسط مجموعةً متنوّعةً من الألوان لوصف الأفارقة جنوب الصحراء، منها الأزرق والأخضر والقرمزي. حتى في مصر في القرن التاسع عشر وُصِف العبيد الذين يُجْلَبون إلى السوق من أفريقيا جنوب الصحراء على أنهم إما «سُود» أو «بُنّيُّون» أو «إثيوبيون»(١٧). كان الرحَّالة المغربي الشهير ابن بطوطة (توفي حوالي عام ١٣٧٠م) نموذجياً عندما أشار باستمرارٍ - في أثناء اجتيازه رحلةً عبر ما يُعرف في العصر الحديث بمالي والنيجر - إلى المسلمين من شمال الصحراء على أنهم «بِيض». لأنه عندما نناقش النمط الظاهري لشعوب جنوب الصحراء في هذا الكتاب، ونتصورهم بصورةٍ شبه حتميَّة إمَّا من منظور البنية الأمريكية للعِرق أو البنية العربية الإسلامية، فإننا سوف نستخدم لوصفهم عبارة بالأحرف الكبيرة: الأفارقة السود (Black Africans)، والسمات المادية للسواد (Blackness)(١٨).

---

(١٦) Abdullah Hamid Ali, "The "Negro" in Afro-Arabian Muslim Consciousness," (PhD Dissertation, Graduate Theological Union, 2016).

انظر أيضاً: أبو إسحاق إبراهيم الإصطخري، **مسالك الممالك** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠) (إعادة إصدار لنسخة م. ج. غويه - مطبعة بريل، ١٩٢٧).

(١٧) Terence Walz, "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo," in: John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols. (London: Frank Cass, 1985), vol. 2: *The Servile Estate*, p. 140.

(١٨) Merrill Perlman, "Black and White: Why Capitalization Matters," *Columbia Journalism Review* (23 June 2015),
<https://www.cjr.org/analysis/language_corner_1.php>.

شكراً لسعاد عبد الكبير على هذا الاقتباس.

الفصل الأول

هل «العبودية» موجودة؟
مشكلة التعريف

«عودة: العرب؟ أي قبيلة هذه؟

لورنس: إنهم قبيلة من العبيد. إنهم يخدمون الأتراك.

عودة: حسناً، إنهم ليسوا بشيء بالنسبة إليّ»

لورنس العرب (١٩٦٢م)

هكذا يسير الحوار المتخيَّل بين الشخصيتَيْن التاريخيتَيْن تي. إي لورنس وعودة أبو تايه الزعيم العربي العظيم. صدرتْ عبارةٌ سينمائيةٌ مماثلةٌ بعد أربعين عاماً تقريباً، عندما يعلم بطلُ رواية الخيال العلمي الكلاسيكية *The Matrix* (١٩٩٩م) أنَّ البشر يعيشون في كومبيوتر يولِّد واقعاً افتراضياً في حين تولِّد أجسادُهم طاقةً للآلات. لقد قيل لبطلنا: «أنت عبدٌ، مثل أي شخص آخر، وُلِد في العبودية»[١].

تُثيرُ هذه الأفلامُ سؤالاً مثيراً للاهتمام: هل يمكن للمرء أن يكون عبداً ولا يعرف ذلك؟ أو يكون السؤالُ بشكل أفضل: هل الرقُّ هو شيء كامنٌ في عين الناظر؟ بن هور (Ben-Hur) (١٩٥٩م) هو فيلمٌ ضخمٌ آخرُ، تطرق بالمثل إلى طبيعة العبودية؛ يرحِّب السيدُ الشاب يهوذا بن هور في المنزل بعبد العائلة القديم الماهر سيمونيدس (Simonides). قال سيمونيدس بصوتٍ متهدِّج بصدقٍ: إن «حياتي تنتمي إلى بيت هور»، ثم طلب الإذنَ من سيده بشأنَ تزويج ابنته، وهو يذكِّره أيضاً بأنها مِلْكٌ لـ يهوذا: «لقد وُلِدت تلك البنتُ لِعبدك»، ليرد يهوذا مباشرة: «عندما وَرِثتُكَ فإنني وَرِثْتُ صديقاً، وليس

---

(١) Larry Wachowski and Andy Wachowski, "The Matrix,"
<http://www.imsdb.com/scripts/Matrix,-The.html>.

عبداً»[٢]. والسؤال الأكثر إثارةً للجدل هنا: هل يمكن للمرء أن يكون عبداً ويكون سعيداً بذلك؟ ففي عام ١٩١٧م، وفي الوقت نفسِه تقريباً الذي كان سيجري فيه حوار لورنس السخيف مع عودة، أصدرت الحكومةُ العثمانية في وقت الحرب [العالمية الأولى] قانوناً جديداً للأُسرة. أدخلت الحكومةُ قيوداً على سِنِّ الزواج لم يسبق لها مثيلٌ في الشريعة الإسلامية. كتب فقيهٌ مسلم صريح ومحافظ بشكلٍ خاصٍّ يُدعى صدر الدين أفندي (ت. ١٩٣١م) ردّاً ملتهباً، وقال إنّ المسلمين يجب أن يعلموا أن هذا القانون يحرمهم من حقوقهم التي منحها لهم الله بموجب الشريعة ويجعلهم عبيداً (köleler) للدولة[٣]. وخلال أواخر القرن التاسع عشر، كانت الإدارةُ العليا للإمبراطورية العثمانية في أيدي الطبقة البيروقراطية التي كانت تُسَمَّى في الواقع «العبيد» (kullar)[٤]. لكنَّ هؤلاء البيروقراطيين «العبيد» كانوا «عبيداً» بالاسم فقط، لقد كان لقبهم مجرَّد بقايا من عصور سابقة، عندما كانت العلاقة بين السيد والعبد هي الكيفية التي عبَّر بها الحُكَّامُ العثمانيون عن الولاء والسيادة ثم احتفظوا بها. وفي الواقع، غالباً ما استخدمت الكتاباتُ السياسية العثمانية السابقة عبارة (العبد) (kul) لوصف ما عبَّر عنه المؤلفون الأوروبيون بعد القرن السادس عشر بالمواطنين أو التابعين[٥].

---

(٢) إنّ حكاية سيمونيدس ووضعه كعبد سابق لبيت هور أكثرُ تعقيداً في الرواية الأصلية، فبعد عودته إلى يهوذا، يسعى بن هور إلى المساعدة من عبدِ والدِه، الذي أصبح الآن تاجراً مزدهراً، على أمل المطالبة بحقِّه المفقود في ميراثِه المفترض في مِلكية الرجل «لو كان سيمونيدس بالفعل عبداً لأبيه. ولكن... هل يعترف الرجلُ بالعلاقة؟ سيكون هذا الاعتراف سبباً للتخلّي عن ثرواته وسيادته على التجارات الملَكِيّة المشهودة على رصيف الميناء والنهر. والنتائج الأكبر بالنسبة إلى هذا التاجر أن يتخلّى عن مسيرته في خِضَمِّ هذا النجاح المذهل، وأن يسلِّم نفسَه طوعاً مرة أخرى. بدا التفكيرُ البسيط في الطلب جراَةً وحشية. أن يقول بصورة مجردة من الخطاب الدبلوماسي: «أنت عبدي. أعطني كلَّ ما لديك، ونفسَك»». انظر: Lew Wallace, *Ben-Hur: A Tale of the Christ*, Book 4, chapter 3.

(٣) Abdurrahman Yazıcı, "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Eleştirileri" *Ekev Akademi Dergisi*, vol. 19, no. 62 (2015), p. 580, and Ahmed Yasin Küçüktiryaki, "Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi," (MA Thesis, Gazi üniversitesi, 2009), p. 112.

شكراً لـ سيد كايماكي (Said Kaymakci) على هذا الإثراء.

(٤) Christoph K. Neumann, "Whom did Ahmet Cevdet Represent?," in: Elisabeth Özdalga, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, Soas/ Routledge Curzon Studies on the Middle East (London: Routledge, 2005), p. 117.

(٥) Nergiz Aydoğdu, "Makyavelist Düşüncenin Türkiye'ye Girişi: Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Siyaset Felsefi," (PhD Dissertation, Marmara University, 2008), p. 120.

لم تكن الإمبراطورية العثمانية وحدَها في الاعتماد على لغة العبودية؛ كان الجنود والإداريون التابعون لسلالة مانشو تشينغ الصينية (١٦٤٤ ـ ١٩١٢م) بصورة تقنية عبيداً (*aha*) للسلالة، وقد أشاروا بفخرٍ إلى أنفسهم على هذا النحو. وبحلول الحقبة الأخيرة لحكم تشينغ، جرى تطبيق لقب العبد على أي شخصٍ من الأصل مانشو في الصين الإمبراطورية، إلا أن كلاً من الرعايا العثمانيين والتشينغ مانشو لم يعيشوا أي حالةٍ من العبودية[(٦)]. هنا نواجه سؤالاً شائكاً ثالثاً حول العبودية: ما الذي يجعل المرءَ عبداً؟ هل هو التسمية أم انعكاس ظروف الإنسان الفعلية؟

وعلى نحوٍ مماثِلٍ لكلٍّ من الإمبراطوريتين العثمانية والتشينغية، كتب الكاتبُ الموسوعي الأيرلندي جون كيلز إنغرام (John Kells Ingram) (ت ١٩٠٧م)، قُبيل أفول العصر الفكتوري، مشتكياً من أنّ الكُتّاب «المهملين أو الخَطابيين يستخدمون الكلمتيْن «العبيد» و«العبودية» بطريقةٍ متراخيةٍ للغاية». وبتفصيله لهذه الشكوى في نهاية تاريخه المؤثر للعبودية عام (١٨٩٥م)، لم يكن ما في ذهن إنغرام هو التساهُل المفرداتي الذي كان موجوداً لدى العثمانيين أو المانشو. لقد كان يعترض على النشطاء في بريطانيا الذين كانوا يعارضون «إخضاع النساء» من خلال مساواته بالعبودية، أو الاحتجاج على كدح العمال بأنهم «عبيد بأجور»[(٧)]، لقد كان هذا منافياً

= شكراً لسيد كايماكي على هذا الإثراء. انظر أيضاً: Ehud Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998), pp. 120-121, and Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), p. 15.

(كان تعبير السيد/العبد حجَرَ زاويةٍ في الفكر العثماني)، انظر: Mohammed Ennaji, *Slavery, the State, and Islam* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013).

وحول تبنّي الصفويين لهذا التعبير انظر: Sussan Babaie [et al.], *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran* (London: I. B. Tauris, 2004), pp. 6-19.

(٦) Pamela Kyle Crossley, "Slavery in Early Modern China," in: David Eltis and Stanley Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, 4 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), vol. 3: *AD 1420-1804*, p. 200.

(٧) زعمت الكاتبة البريطانية ماري أستيل (Mary Astell) في كتابٍ عام (١٧٠٦م)، أن الزواج يُعتبر عبوديّةً للنساء، انظر: Jacqueline Broad, "Mary Astell on Marriage and Lockean Slavery," *History of Political Thought*, vol. 35, no. 4 (2014), pp. 724 and 726-727.

للعقل؛ حيث لم تتعرض الزوجاتُ ولا العُمّال لسوء معاملة خطيرةٍ[٨].

بعد قرن من الزمانٍ، في فيلم: نادي القتال (Fight Club) (١٩٩٩م)، لم يتفق الكاريزماتي تايلر دوردن (Tyler Durden) مع ذلك، مخبراً أتباعَه الساخطين في الفيلم: «كلنا عبيدٌ ذوو ياقات بيضاء»؛ حيث نعمل من أجل نظام رأسمالي، مُشبَعين ومَقودين مَفتونين في الوقت نفسِه، من خلال سعينا لشراء «هُراء لا نحتاج إليه»[٩]. لم يصف ناشطٌ في مجال حقوق العمالة البريطانية الوضعَ بشكلٍ أفضل، يطرح إنغرام ودوردن سؤالَنا الرابعَ والأخير: من الذي يقرِّر متى تُستخدَم كلمةُ «عبد»، ومَنْ يُعتبَر عبداً ومن لا يُعتبر؟

العبودية هي القول المأثور الشعائري للسُّلطة. إنه مجازٌ عن الهيمنة والخضوع والتبعية، وحقيقةٌ في التعبير عنها أيضاً. يمكن تطبيق الكلمة ومجموعةِ صورها المتصلة ـ من الناحية العملية ـ في أيِّ مكانٍ يوجد فيه تبايُنٌ في السُّلطة. إنها مثل التعويذة، يمكن توجيهها إلى الأعلى تقديساً للتعهُّد بالولاء وضمان الانتماء، كما فعل سيمونيدس مع بن هور، ويمكن التذرُّع بها لانتقاد الهيمنة أو اغتصاب السيطرة، كما هو الحال مع اعتراضات صدر الدين أفندي. ويمكن استخدامها لتنبيه الآخرين إلى عجزهم، كما هو الحال بين لورنس وعودة. ويمكن أن يُصْرَخ بها للاحتجاج على استغلال المرءِ نفسِه، كما فعل النُّشطاء الذين أزعجوا إنغرام. يمكن توظيف كلمة «العبودية» بالطريقة وعكسها لإيصال معنى الهيمنة وعدم قابلية الحساب ـ أو الحصانة ـ، سواء أكان ذلك صحيحاً أم مُداناً. لا تزال الجوقةُ تردِّدُ بفخرٍ إمبراطوري: «احكمي، يا بريطانيا! يا بريطانيا! احكمي الأمواج! لن يكون البريطانيون أبداً عبيداً»، إلا أنَّ النشيدَ غُنِّيَ لأول مرة عام (١٧٤٠م) في معارضة فنيَّة للسياسات المضلِّلة لحكومة بريطانيا نفسِها[١٠]. لقد أصبحت صرخةً حاشدةً لإمبراطورية ساعدت على جَلْبِ اختلالِ توازُن السُّلطة في العبودية العالمية إلى ذروته، في حين تحتفل بإفلات الأُمَّة الإمبراطورية من التَّبَعِية.

---

(٨) John Kells Ingram, *A History of Slavery and Serfdom* (London: A. and C. Black, 1895), p. 261.

(٩) Jim Uhls, "Fight - Club," <http://www.imsdb.com/scripts/Fight -Club.html>.

(١٠) Oliver J. W. Cox, "Frederick, the Prince of Wales, and the First Performance of "Rule Britannia!,"" *The Historical Journal*, vol. 56, no. 4 (2013), pp. 931-954.

كانت قُوَّةُ العبودية - منذ العصور القديمة وحتى ذروة الإمبراطورية البريطانية - قوةً لا يمكن إنكارها البتَّة للهيمنة والسيطرة، إلا أنه قبل «احكُمِي، يا بريطانيا» بقرنٍ من الزمان، قامت الأصوات المؤثِّرة داخل النخبة البريطانية بتحويل «العبودية» من مؤشِّرٍ للقوة إلى دلالةٍ على الظلم المطلَق. ومنذ نقطة التحوُّل إلى إلغاء العبودية في منتَصِف القرن التاسع عشر، أصبحت قوةُ «العبودية» هي القوة الأخلاقية للكلمة. لم تعد الكلمةُ تَرِد من سياق استغلال العَمَالة، ولكن من وصْم ممارساتٍ ومؤسساتٍ معيَّنة بوَصْمَة البربرية الأخلاقية. وأصبح من يتحكَّم في استخدام الكلمة يحدِّد مَنْ تكون معاناتُه وخضوعُه كافييْن لاستحقاق علامة (براند) الإدانة الأخلاقية المطلقة التي تحملها كلمة «العبودية».

كما تُظهر أمثلتُنا السابقة من الأفلام والكتابة الشرعية والنقد الاجتماعي، فإن الرق أو العبودية هي كلمةٌ سهلة الاستخدام ولكن يصعب تعريفُها. تنبع هذه الصعوبةُ من وظيفةِ الكلمة نفسِها وتاريخها؛ فلقرونٍ عديدة كان تعريفُ العبودية غيرَ مهمٍّ. إنه عندما يسيطر شخصٌ أو مجموعةٌ على شخصٍ أو مجموعةٍ أخرى بشكلٍ واضحٍ، فإنه ليس هناك حاجةٌ كبيرةٌ إلى تحديد ما يحدث. كانت تعريفات العبودية في القانون الروماني موجَزَةً ومتفرِّقةً على حدٍّ سواء؛ لأنَّ الفقهاء الرومان افترضوا أنها حقيقةٌ واضحةٌ لا تحتاج إلَّا إلى وصف تفاصيلِها في بعض الأحيان، ومِن ثَمَّ فلم تكن بحاجة إلى التنظير[١١]. وبالمثل، فإنّه - على حدِّ عِلْمي - لا توجد تعريفاتٌ قانونية للرقِّ قدَّمها الفقهاء المسلمون في القرون الثلاثة الأولى للإسلام[١٢]. أصبح

---

(١١) John W. Cairns, "The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking," in: Jean Allain, ed., *The Legal Understanding of Slavery: From the Historical to the Contemporary* (London: Oxford University Press, 2012), p. 62.

كتب كايل هاربر (Kyle Harper): «كانت العبودية حقيقة جرى خلقُها سياسيّاً، وكانت مدفونةً في وعي الرجال والنساء في أواخر العصور القديمة. . . كان وضع العبيد جزءاً من النظام العام الذي فرضه الليفياثان الروماني»، Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), p. 355. See also p. 213.

(١٢) يعرّف الخليل بن أحمد (المتوفى حوالى ٧٨٥م) في معجمه الشهير: **العين**؛ الرقَّ على أنه (العبودة)، والعبد على أنه «المملوك»؛ انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج٢، ص١٤٢ وج ٣، ص٨٣. لقد سألتُ كيشيا علي وجوناثان بروكوب (Jonathan Brockopp)، ولم يعرف أحدٌ منهما تعريفاتٍ للعبودية (الرق) =

تعريفُ «الرقّ» مهماً فقط عندما بدأ واقِعُ هيمنته في مضايقة المبادئ الأخلاقية أو اللاهوتية في الحالة الإسلامية. لا يجري التنازعُ على الرق إلّا عندما تكتسب تلك الكلمةُ قوةً أخلاقيّةً منفصلةً عن واقع الهيمنة، كما حدث بعد انتصار إلغاء الرق في القرن التاسع عشر. منذ ذلك الحين، فإنّ استدعاءَ «العبودية»، أو تسميةَ شيءٍ بـ «العبودية»، هو تقديم ادعاء أخلاقي قوي حول طبيعةِ الواقع. لا يمكننا أن نفهم هذا من دون التحقيق فيما وراء وداخل هذه العملية من التعريف والمجادلة حوله.

الادعاء الأساسي

أجادلُ في هذا الفصل بأنه لا يوجد تعريفٌ للعبودية يغطّي كلَّ ما نريده نحن الباحثين في الغرب تسميتَه بالعبودية مع استبعاد تلك الأشياء التي لا نريد أن نطلق عليها العبوديةَ. وذلك لأن مفهوم «العبودية» كواقعٍ عالميٍّ يمتدُّ عبر التاريخ وعبرَ قرونٍ وحضاراتٍ هو إسقاطٌ للدراسات الغربيةِ، التي غالباً ما تسعى إلى احتواء التنوُّع الكبير للتجارب البشرية على فئاتها الخاصَّة، إلى جانب الأحكام المصاحبة لها. إن المفهوم المعاصر لعبودية «العصر الحديث» مُثيرٌ للإعجاب من الناحية الأخلاقية، ويساعد على السعي لتحقيق العدالة في الحاضر والمستقبل، إلا أنه عندما يجري تطبيقه على الماضي في التاريخ، فإن ظِلَّه يشمل كلَّ شيء بصورة مفارقةٍ تاريخيّاً. كما أنّ استخدامَه في الوقت الحاضر يعاني من التحيزاتِ السياسيّة نفسِها والعَمَى نفسِه الذي يوجد دراسة العبودية في الماضي عبر التاريخ.

إنّ هذا لا يعني بالطبع أن العبودية لم تكن موجودةً أو أنها غير موجودة، إنها كما نفهمها موجودةٌ في الحضارة الغربية، والمؤسسات المماثلة لها موجودة في مواضع أخرى. كانت هناك في أوقاتٍ وأماكنَ مختلفةٍ ظواهرُ في التاريخ حملت درجةً أو أخرى من التشابه مع ما نفهمه على أنه عبوديةٌ. ولكن على الرغم من أنها قد تشبه فَهْمَنا للرقِّ، فإنها لم

= في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. يلاحظ فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) أن «مشكلة الحرية وجدت القليل من الاهتمام الإيجابي في الأعمال الفقهية [الإسلامية]»، انظر: Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 1960), p. 33, and Richard Robinson, *Definition* (Oxford: Clarendon Press, 1954), pp. 2-3.

تكن بأي حالٍ من الأحوال الشيءَ نفسَه. ومن ثَمَّ فإنّ وضعَها في فئة قُمنا بتشكِيلها وفقاً لذاكِرَتِنا التاريخية الخاصة بنا، ووصمها بالحكم الأخلاقي نفسه، غيرُ دقيقٍ ويَفْرِض نفسَه. والأهم من ذلك أنّ استعمال مصطلح «العبودية» هو عملٌ سياسيٌّ بارز، ما يعني أنه ينتقل في العمل بين مجتمعاتٍ معينة تقرر أنّ معاناتِها أو استغلالَها يستحقُّ أن يوصم بأنه غير مقبول، فيجري استدعاء استغلالها أو انتهاكاتها، وبين تلك التي تظل مجهولةً.

التعريف: عملية إبداعية

سألتني زوجتي ذات يوم عمّا إذا كنتُ قد نظفتُ الطاولاتِ في المطبخ. أجبتُ: «ماذا تقصدين بالطاولات؟»، (ليس لدينا طاولات في مطبخنا). أجابتْ بابتسامة: «الكاونتر توب»(*). أجبتُ: «حسناً، هذا يعتمد على ما تعنينه بـ «التنظيف»»، مشيراً بعلامتي تنصيص في الهواء(**). لم تكن تلك إجابة حكيمة.

قدَّم هذا التبادل الحواري القصير تحدِّييْن. **التحدي الأول**: أنه منذ نشأت زوجتي وهي تتحدَّث العربيةَ في المنزل، وأحياناً عندما تتحدَّث عن الأمور المنزلية فإنّها تترجم داخلَ رأسها من العربية إلى الإنكليزية. وإن اللهجة العربية التي نشأت وهي تتحدَّثها ليس فيها كلمةٌ مميّزةٌ للتعبير عن الكاونتر توب. إنها في اللغة العربية مجرَّد «طاولة» ببساطة، ولذلك فعندما طلبتُ منها أن تحدِّد ما الذي تعنيه بتلك الكلمة، كان عليها أن تعيد النظر في المعادلة اللغوية التي مرَّت برأسها. كان من الضروري أن تصقل «طاولة =table» (وتعيد تعريفها) باعتبار أنها «طاولة» في هذه الحالة = «countertop». هذا هو مثال على التعريف الاسمي، أو تعريف الكلمات وما تعنيه، وهو ما نقوم به عندما نكتب القواميس، وكذلك أيضاً عندما نترجم من لغة إلى أخرى. وكما ظهر في حالة «طاولة =countertop»، فإنه في الغالب لا يوجد تكافؤ فَرْديّ بين الكلمات في اللغات مختلفة، وإن لهذا عواقبَ، فإذا طلبت

(*) countertop هي رخامات المطبخ، وقد توضع كسطح لخزانات الأغراض، وقد توجد مستقلة (المترجم).

(**) air quotes هي حركة من حركات لغة الجسد، بأن يشير المتكلِّم بيديه أو أصابعه على هيئة قوسين أو علامتي تنصيص، للتركيز على معنى كلمةٍ ما من حديثه (المترجم).

مني زوجتي أن أنظف جميع «الطاولات» في المنزل قبل أن يأتي الضيوف، لَما فهمت أن كلامها ينطبق على الكاونتر توب، بل إن كلامها هذا يعني الطاولات في غرفة الطعام، ونحوها.

التحدي الثاني: في هذا التحاور كانت مسألة التعريف الحقيقي، أو تعريف الأشياء التي نعتبرها حقيقيّةً خارج اللغة والاصطلاح، إما بمعنى الواقع المادي، أو بمعنى المفهوم الحقيقي أو الفكرة. تختلف اللغات بالتأكيد في كلماتها المعبرة عن «النظيف»، لكنّ هذا لم يكن هو موضع الخلاف في سؤالي الثاني أو استياء زوجتي الواضح من ذلك. كانت المشكلة هي أن التعريف الخاص بي للـ «نظيف» بالنسبة إلى طاولات المطبخ، هو أنّ جميع المواد الغذائية وما يشبهها قد أزيلت، وأنه لا توجد عليها سوائل منسكِبة واضحة، أو قطع ملحوظة من الطعام على أسطح الكاونتر توب، أما بالنسبة إلى زوجتي، فقد كانت طاولات المطبخ «النظيفة» هي التي جرى رَشُّها بمنظِّف ومُسِحت. لقد انزعجت زوجتي (بشكل مبرر) من ردِّي؛ لأنّ المشكلة لم تكن في الترجمة، ولكن لأن «نظافتها» كانت حقيقةً ينبغي أن يستوعبها أيُّ شخصٍ منضبط.

ومع ذلك، وبطبيعة الحال، فإن «النظافة» ليست حقيقةً مميزةً موجودةً «في الخارج» في العالم ويمكن أن يفهمها الجميعُ. إنها مفهومٌ تحدِّده مجموعاتٌ من الناس، وبشكل أكثر ملاءمة: تحدِّدها الثقافات المختلفة. يجد المسافرون الأمريكيون في اليابان أن المعايير الأمريكية لحمام مطعم «نظيف» من شأنها أن تمنع اليابانيين من تناول العشاء، تماماً كمَا يشعرُ الأمريكيون الذين يزورون مصر بالصدمة بسبب المعايير المصرية الخاصَّة بالطاولات «النظيفة» (يتراكم الغبار القادم من الصحراء بسرعة كبيرة في مصر، حتى في كل البيوت، إلَّا المُقفلة بإحكام، وتظهر فيها طبقةٌ ملحوظة من الغبار بعد بضع ساعاتٍ فقط).

إنّ مسألةَ أهمية تعريف الكلمات والمفاهيم ليست مجرَّد مسألة محليّة أو يوميّة. كما أنها تشكِّل الخطوة الأولى في التفاعل الأكاديمي، أو حتى المناقشات غير الرسمية ذات المستوى الأعلى. يبدأ الأساتذة الذين يدرّسون مقرراً حول «الفقه الإسلامي» أو «الحب في الأدب الإنكليزي» بشكلٍ غريزيٍّ

في اليوم الأول من الدراسة بمحاولة تقديم أو استكشاف «ما نعنيه» بـ الفقه أو الحب. إن هذا التصور القائل بأن أيّ بحثٍ في موضوعٍ ما يجب أن يبدأ بتحديده أو تعريفه، يعود على الأقل إلى أرسطو (ت. ٣٢٢ ق.م) في التقاليد الغربية والإسلامية، وإلى كونفوشيوس (توفي ٥٠٠ قبل الميلاد تقريباً) في الشَّرق، وجرى التشديد على أولويته باستمرار منذ ذلك الحين.

ولكن ماذا نفعل حقّاً عندما نعرِّف الأشياءَ؟ غالباً ما ننخرط في تعريفٍ اسميٍّ للتطبيق العملي البحْت للأشياء. إننا نعرِّف الأشياءَ بحيث يعرف الآخرون ما نعنيه عندما نستخدم الكلمةَ. لقد شرحتْ لي زوجتي ما تعنيه بالطاولات. وفي بعض الأحيان قد نفعل ذلك؛ لأننا ننوي استخدام كلمةٍ بشكلٍ مختلفٍ عن كيفية استخدامها في المحادثة العادية.

للتعريف أبعاد أكثر أهميةً وأكثر تبعاتٍ كذلك؛ فبالعودة إلى أرسطو، فهم الفلاسفة الغربيون والإسلاميون على حدٍّ سواء تعريفَ الأشياء على أنها عملية تحديدٍ وإدراكٍ لطبيعتها الجوهرية، وكذلك حدودها[١٣]. ففي اليوم الأول من هذا المقرر المذكور، لم يعرِّف الأستاذ «الحب» كي يعرف الجميع كيف سيتم استخدام الكلمة في مناقشات الفصل فحسب، ولكن ما يحاول الأستاذ فِعْلَه هو تجاوز استخدامنا غير الرسمي للمصطلح، وتحديد بعض الحقائق الصارمة حول جوهر [ماهية] مفهوم الحب، وهو مفهوم يفهمه معظم الناس اليوم على أنه واقعٌ موجود في عالمنا.

هناك نقاش دائم وراء عملية التعريف بأكملها حول طبيعة الواقع في كلٍّ من الفلسفات الغربية والإسلامية وحتى فلسفات شرق آسيا. هل الأشياء والعلاقات والأفكار التي نعرِّفها من حولنا موجودةٌ حقّاً «في الخارج» في العالم؟ أم أننا نستحضر وجودَهَا في عقولنا الجمْعِيّة، كجزء من ترتيبِ الكتلة غير المتبلورة للواقع حولَنا؟ هلِ التسمية والتعريف مجردُ أفعالِ وصفٍ أو هي أفعالُ خلْقٍ؟ في الفلسفة، غالباً ما يُسمَّى هذا بالانقسام بين الواقعية (النظرية القائلة بأن الأنواع والأفكار، وما إلى ذلك، موجودة «في الخارج»، منفصلة عن عقولنا وثقافاتنا) والاسمية (وهو الادعاء بأن الأشياء المعيَّنة الجزئية فقط هي الموجودة؛ وأما الأنواع والنظريات والأفكار فكلُّها مُستحضَرَةٌ في عقولنا

---

(١٣) Robinson, Ibid., pp. 2-3.

الجمْعِيّة كفعلٍ يستهدف ترتيبَ الجزئيات من حولنا). غالباً ما ترتبط الواقعية بـ أفلاطون (ت. ٣٤٧ ق.م) والتقليد المسيحي لـ أوغسطين (ت. ٤٣٠م)، اللذين كانا يعتقدان أن عالَمَنا المادي هو مجرَّد انعكاس لعالَم أعلى من الأمثلة. في حين دافع عن الاسمية في العصور الوسطى وليام منْ أوكهام (William of Ockham) (ت ١٣٤٧م)، ولورنزو فالا (Lorenzo Valla) (ت. ١٤٥٧م)، وابن تيمية (ت. ١٣٢٨م).

يمكن أن يكون الهاجس حول مسألة الواقعية/الاسمية تشتيتاً؛ ففي الواقع، يمكن أن يُسحَب البساطُ من تحت أقدامنا بسرعة ويُسقطنا في جُحْر الأرنب(*). حاوِلْ حقاً التفكيرَ فيما إذا كانت أيّ فكرة مهمَّة تتبادر إلى الذهن هي واقعٌ موجودٌ حقّاً. هل «الحرية» موجودة؟ وإذا اختفى البشر فهل ستظلّ هناك «حرية»؟ في الواقع، جرِّبْ ذلك في المجال العلمي: هل يوجد بالفعل «قانون للجاذبية» كقانون موجود في الكون؟ أم أنها مجرَّد مُجريات الأمور، وملاحظة تحدث (حتى الآن) وتصف بدقَّةٍ سلوكَ الأشياء؟

ومع ذلك، فإن لمسألة الواقعية/الاسمية استخدامات، وهي تتطلب منا أن نفكر فيما إذا كان كل ما نتحدث عنه هو حقيقةٌ موجودةٌ «في الخارج» في العالم بلا منازع، أم أنها شيء استدعيناه إلى الوجود وأسْقَطْنَاه كفكرةٍ أو فئةٍ على العالم من حولنا. قد يكون من الصعب تحديد الفرق، وهي حقيقةٌ تكشف عن مدى كون الثقافة هي التي تحدِّد الواقع، من الواضح أن السَّرطان مرضٌ موجود، بغضِّ النظر عن أي ثقافة أو لغة أو رؤية للعالم. ثمة خلَلٌ في الخلايا، تتكاثر خارج نطاق السيطرة وتشكّل أوراماً ضارة، يمكن قياسُها والكشف عنها. توفي الفراعنة بسبب السرطان منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام، ويموت الناس منه اليوم(١٤). ولكن هل مرض الاكتئاب «موجود» بطريقة مماثلة؟ من المؤكّد أنه يجري التعامل معه كحقيقة مادية من

(*) عنوان فيلم درامي أمريكي (٢٠١٠)، بطولة نيكول كيدمان، وآرون إيكهارت، وجيان ويست، مقتبس من مسرحية لديفيد ليندساي آبير، بالاسم نفسه، حول زوجين سعيدين تنقلب حياتُهما بعد وفاة ابنهما في حادث سيارة. حيث يبحث كلا الزوجين في الماضي عما يسحبهما من الحاضر، لدرجة تورط الأُم في علاقة مع المراهق الذي تسبَّب في موت ابنها بسيارته (المترجم).

(١٤) Jonathan Wright, "Tooth Clinches Identification of Egyptian Queen," Reuters, 27 June 2007,
<https://reut.rs/3ohwsNY>.

الأطباء المتخصِّصين في معظم المجتمعات الحديثة، ويُعتقد أنه ناجمٌ عن اختلالات كيميائية في الدماغ[١٥]، ولكن الرأي منقسم بين الأمريكيين حول ما إذا كان الاكتئاب مرضاً موضوعياً أو مجرَّد تابع لضعف الشخصية أو الانغماس الذاتي[١٦]. هل يمكن أن نكون واثقين إذا قلنا إن شخصيةً تاريخيةً، مثل الإسكندر الأكبر أو مارتن لوثر، عانت من مرضٍ عقليٍّ مثل الاكتئاب؟ هل كانت تلك الأمراض «موجودة» في ذلك العصر؟

إن السؤال حول ما إذا كان الاكتئاب موجوداً خارج مفاهيمنا الاجتماعية سيُقابل بعدم الرضى بين الأوساط الاجتماعية المعنيّة في الغرب. لكن بالتحرك إلى أبعد من ذلك، تدرك الرابطة الأمريكية للطب النفسي (American Psychiatric Association) وجودَ بعض «المتلازمات المرتبطة بالثقافة»، أو الأمراض التي تبدو موجودةً فقط في ثقافاتٍ معيّنةٍ، ومنها مثلاً: تايجين كيوفوشو (taijin kyofusho)، «المتلازمة اليابانية من الخوف الشديد من الإساءة للآخرين من خلال المظهر أو الوظيفة الجسدية»، والتي غالباً ما تكون عجزاً مستمرّاً[١٧]. هذا المرض «موجودٌ حقّاً» في الثقافة اليابانية، لا في الثقافات واللغات الأخرى.

يصبح السؤالُ أكثرَ تعقيداً عند تطبيقه على العلاقات أو الأفكار، بالنظر إلى العلاقة البيولوجية بين الأم والطفل الذي تلده، يبدو من غير المثيرِ للجدل أن نشير إلى هذه العلاقة ونطلق عليها «الأمومة». لكن ماذا عن امرأة وطِفْلِها بالتبنّي؟ هذه الرعاية والالتزام والروابط بين الاثنين هي ما يقيم العلاقة، ولكنها ليست حقيقةً ماديّةً أو بيولوجيةً. هل يمكن فهم ذلك على أنه «أمومة» في جميع الثقافات؟ ففي الثقافات الأنجلوسكسونية، فإن العلاقة بين الصبي وشقيق والدته هي ببساطة علاقة الأسرة العادية بين «ابن أخت/ خاله». ولكن في المجتمعات الأمومية مثل تلك الموجودة في جزر

---

(١٥) Stephen A. Diamond, "Is Depression a Disease?," *Psychology Today*, 1/9/2018, <https://bit.ly/2JtDCjz>.

(١٦) Kathleen Weldon, "Public Attitudes about Mental Health," *Huffpost*, 6/12/2017, <https://bit.ly/3mILY4R>.

(١٧) L. A. Rebhun, "Culture-Bound Syndromes," in: Carol R. Ember and Melvin Ember, eds., *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures* (Berlin: Springer Science + Business Media, 2004).

تروبرياند (Trobriand)، فإن هذه العلاقة ستتخذ الكثير من أشكال علاقات «الأب/الابن» الموجودة في معظم الثقافات(١٨). إذا سافر أحد سكّان جزيرة تروبرياند إلى لندن، مع عدم امتلاكه فكرةً عن الثقافات الأخرى، والتقى بعائلة هناك، فإن العلاقة التي يعتبرها «موجودة» بين الصبي الإنكليزي وخاله ستكون موجودةً فقط في عقل التروبرياندي، وليس أحد آخر. وبعيداً عن العلاقة بين الأشياء أو الأشخاص التي يمكن أن نراها أو نشعر بها من حولنا، يدخل هذا السؤالُ في تعقيده النهائي عند تطبيقه على الأفكار المجرّدة، مثل الحرية والديمقراطية والخير والشر.

بالعودة إلى موضوع التعريف، يمكن أن يشمل التعريفُ الحقيقي أشياءَ تبدو وكأنها تحتوي على حدود بيِّنة لا جدال فيها وقابلة للإثبات. فإذا نظرنا إلى سلسلة من الحيوانات الصغيرة التي تمشي على أربعٍ، وذات الفرو، واللحوم، والتي تمشي على أصابعها، وتلهث لتبرّد نفسَها، ولديها أنف وآذان ممتدة؛ فقد نقرِّر أنه على الرغم من اختلافِ أحجامها وألوانها فإنها تشكِّل فصيلةً تسمَّى كانينا (canina) (كلاب). ويمكن أن نلاحظ أنّ مجموعةً أخرى من الحيوانات تشبهها للغاية، لكنها أكبر، وأنوفُها أطول، وتمشي على أخمص أقدامها الأربعة، وهي نهِمة بشكل عام. وهنا يمكن أن نسمّي هذه الأسرة: أورسيدا (ursida) (دِبَبة). هناك حقائقٌ ملموسة وقابلة للقياس توصَف هنا، تشترك كل عائلة من هذه العائلات في أوجُه شبهٍ جينيَّة كبيرة بينها، وبينها اختلافات كبيرةٌ أيضاً، فلا يمكن أن تتزاوج الكانينا (Canina) والأورسيدا (ursida) من بعضهما بعضاً.

ومع ذلك، فإنّ ما نفعله في تعريف هاتين العائلتين ليس مجرد فهم للخصائص الأساسية لشيءٍ ما ملموسٍ وموجود «في الخارج» في العالم. لقدَ انتقلنا من مراقبة وفهم عددٍ لا يحصى من المخلوقات الفردية إلى استنتاجِ أنه يجب تجميع بعضِها معاً في شيءٍ قررنا تسميته بـ الفصيلة، ثُمَّ يمكن تجميعُ الكثير من هذه الأنواع في مجموعة أكبر نسميها النوع، ثم إلى عائلات مثل كانينا (canina)، وغيرها. هذا الإجراء المتمثل في تعريف كلاب الكانينا

---

(١٨) انظر حول الإشارة إلى ذلك، والتعديل في الرأي المستَلَم المعروف: Annette Weiner, *The Trobrianders of Papua New Guinea* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1988), pp. 6 and 51-64.

(canina) ودببة الأورسيدا (ursida) هو في الواقع عمليةٌ تجريديّةٌ، أو رسم نموذج أو فئة مفاهيمية من التفاصيل[١٩].

ومن ثَمَّ فإنّ التعريف الحقيقي ليس غالباً فعلَ وَصْفٍ للطبيعة الأساسية لشيءٍ موجود، إنه بحدِّ ذاته فعلٌ وجوديٌّ، فعلُ خَلْقٍ للتجريد والتشديد على وجود هذا المفهوم أو الفئة أو الفكرة المجردة.

في حالة الدببة والكلاب، فرضنا هذا التصنيف ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ على واقعٍ خارجيٍّ لا يبالي بكلماتنا وتعريفاتنا. إنّ أنواع الكلاب والدببة لا تنظِّمُ حياتَها أو تتفاعل مع بعضها بعضاً بناءً على تصنيفاتنا، وهناك بعض الأنواع التي لا تتلاءَم جيّداً مع أي فصيلة. يعرّف علماء الحيوان الأنواع بأنها تشترك في مجموعة جينات، لدرجة أنها ـ بشكل عام ـ إذا تكاثرت مع أنواع أخرى، فإن النسلَ سيكون ضعيفاً أو عقيماً. لكنْ تُظْهِر السلالاتُ التي لا تُحصَى من الكلاب والدِّبَبَةِ أحياناً أنّ هذا ليس دائماً انقساماً حقيقياً موجوداً في الطبيعة[٢٠]. إنه خطٌّ رسمناه بدرجةٍ ما من التعسُّف لتنظيم عالمنا. إن تجمُّعات الجينات هي كُتَلٌ على سلسلة متصلة لا تحتوي على خطوطٍ محددة تقسِّمُها إلى شرائح، ونحن نرسم تلك الخطوطَ بأنفسِنا.

إنّ هذا العنصرَ الإبداعي من الناحية الوجودية في التعريف هو أكثرُ وضوحاً في حالة الشيء الأقل ماديّةً. عندما يقول طبيبٌ نفسي ياباني: إن تايجين كيوفوشو «مُتلازمة من الخوف الشديد من الإساءة للآخرين من خلال المظهر أو الوظيفة الجسدية»، فإنَّ ما يقوله حقاً هو: «يوجد بالفعل مرضٌ يُسمَّى تايجين كيوفوشو، ويتميز بالخوف الشديد من. . . وما إلى ذلك»[٢١]. إضافةً إلى ذلك، فإنّ هذا التعبيرَ يجلب معه أيضاً عنصراً تقييمياً. تعريف تايجين كيوفوشو هو أيضاً بيانٌ حول ما يجب أن نشعر به حيال ذلك. إنه مرضٌ؛ ولذا يجب أن نهتمَّ أو نشعر بأننا على علمٍ بمرض محتمل. على

---

(١٩) Robinson, *Definition*, pp. 170-171.

(٢٠) James Mallet, "A Species Definition for the Modern Synthesis," *Trends in Ecology and Evolution*, vol. 10, no. 7 (1995), pp. 294-299; Brendan Kelley, Andrew Whiteley, and David Tallmon, "The Arctic Melting Pot," *Nature*, vol. 468 (December 2010), p. 891, and Kaoru Tsuda [et al.], "Extensive Interbreeding Occurred among Multiple Matriarchal Ancestors during the Domestication of Dogs:..." *Genes and Genetic Systems*, vol. 72, no. 4 (1997), pp. 229-238.

(٢١) اعتمد على: Robinson, Ibid., p. 156.

النقيض من ذلك، عندما يعرِّف شخصٌ ما الديمقراطية يشعر معظمُ الناس اليوم بإحساس الموافقة والتطلُّع إلى ذلك النموذج.

من التعريف إلى الخطاب: عملية سياسية

عند تعريف المفاهيم أو الفئات نرى أن أنفسَنا تكتشف وتشرح ماهية الشيء الحقيقية، «في الخارج» في العالم، وتتبع معالمه، سواء بالإضافة أو الاستبعاد، غالباً ما نقوم بالفعل بوصف الخصائص المنضبطة القابلة للإثبات والقياس للجزئيات، لكننا غالباً ما ندعو المفاهيم والفئات إلى الوجود من خلال تجريدها من تلك الجزئيات المحسَّة والقابلة للقياس. ومن خلال إجرائنا لهذه العملية، فإننا لا نخلق شيئاً قد يكون مجرَّد استقراء لما في عقولنا أو ثقافاتنا، بل إننا نؤكّد أيضاً أن هذا الشيءَ موجودٌ في أزمنةٍ وأمكنةٍ وثقافاتٍ أخرى، ونصدر أيضاً حكماً على قيمة ذلك الشيء.

هذه عمليةٌ سياسيّةٌ بطبيعتها؛ لأنها تنطوي على تأكيدٍ للسُّلطة وإدارة علاقاتها، هذا واضحٌ إذا فكَّرنا في مثال تايجين كيوفوشو؛ إذا أكَّد الأطباء اليابانيون أن هذا كان في الواقع مرضاً حقيقياً موجوداً في كل مجتمع ويحتاج إلى مكافحته، ومن ثَمَّ بدؤوا بتمشيط الحرم الجامعي الأمريكي بحثاً عن إشاراتٍ على ذلك؛ فإننا سنتهمهم بشكل مبرَّر بفرض فئاتهم الفريدة والمحدَّدة ثقافيّاً على الآخرين.

إن تعريفَ الأشياء ـ حتى بالمعنى الفلسفي الذي ناقشناه حتى الآن ـ هو عمليةُ إسقاطِ واقعنا بدلاً من كونه مجرَّد اكتشافٍ للواقع الذي يتمُّ الكشفُ عنه، فيما أشار إليه علماء الاسمية مثل ابن تيمية بأنه عملية دائريّة [دَوْرٌ](*) تنطوي على التجريد والتعريف. يقوم التجريد على ملاحظة عددٍ من الحالات الجزئية ثم محاولة تعريفها بفئة [نوع] أو مفهوم مجرَّد على أساس ما نرى أنه خصائصُ مشتركة وأساسية بينها، ثم نختبر هذا التعريفَ بتطبيقه على حالاتٍ جديدة ومحدَّدة. ولكن كيف لنا أن نعرف ما إذا كان التعريفُ صحيحاً أم لا؟ نحن نعلم ذلك فقط؛ لأننا نعلم بالفعل أن الحالة الأخرى التي نختبرها

(*) أي إنه يتضمَّن دوراً، والدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهو باطل لأنه يلزم منه التناقض (المترجم).

تندرج تحت هذا النوع الذي تعرِّفه أو لا تندرج. على سبيل المثال، يمكننا أن نلاحظ مجموعةً مختارةً من الحيوانات الصغيرة آكلة اللحوم، ونجرد منها نوعَ «الكلب». ولكن إذا صادفنا حيواناً آخرَ، سنعرف أنه كلبٌ من دون تطبيق هذا التعريف المجرد، تماماً كما عرفنا أنه كانت هناك أوجُه شَبَهٍ كافية بالنسبة إلينا داخل مجموعة الحيوانات المفردة لإجراء تجريدٍ نبدأ به لأجل تعريفِها. وإذا وجدنا أنّ التعريف ينطبق تقنيّاً على شيءٍ نشعُرُ بقوّةٍ أنه ليس كلباً، أو لا ينطبق تقنياً على شيءٍ نشعر أنه كلبٌ؛ فإننا نضطلع بمسؤولية تعديل التعريف ليلائم الحالةَ الجديدة، أو تجاهُل التعريف تماماً.

إذن ما هو الغرض الذي يخدمه التعريف حقّاً؟ إنه ـ كما يذكر ابن تيمية ـ لا يبدو أنه يقدِّم أيَّ معرفة جديدة[٢٢]. لقد عرَّف الأب المؤسِّس للتعريف ـ أرسطو ـ التعريفَ نفسَه بأنه عملية تحديد ماهية الشيء، ولكن من المفارقات أنه لم يستطع تعريف الماهية إلّا بكونها ما ينتج من التعريف[٢٣]. إنّ ما هو «موجودٌ في الخارج» وكيفية تعريفه، هو موجودٌ حقّاً في أذهاننا. ليس التجريدُ والتعريفُ عملياتٍ محايدةً أو موضوعيةً لاكتشاف المعرفة. إنها أقرب إلى الطُّقوس التي تقدِّم تغطيةً عِلْميّةً للتأكيدات التي تعرِضُها وجهةُ نظرٍ معيّنةٌ حول طبيعة الواقع.

على الرغم من أننا نفكِّر في أنفسِنا على أنها تعرِّف المفاهيم أو الفئات من خلال ملاحظة مجموعة مختارة من الجزئيات ثُم تجريد تعريفٍ لهذا المفهوم أو الفئة منها، فإننا نعلم بالفعل ما إذا كان يجب أن تندرج حالَةٌ معينة جديدةٌ تحت التعريف أم لا، ونقوم بتعديل تعريفنا وفقاً لذلك. ما نقوم به حقّاً هو عدم الانتقال من مجال الخصائص الملموسة إلى عالم التعريف المجرد. نحن في الحقيقة نجمِّع الجزئياتِ معاً فقط بناءً على التشابه ـ أي

---

(٢٢) Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Abd al-Halim Ibn Taymiyya, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, introduction and translation by Wael Hallaq (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. xxix-xxxv and 7; Mohamed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Model of Communication* (Richmond, UK: Curzon, 2000), p. 98, and Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community in Islamic Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), pp. 210-211.

قارن بـ: Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden: Brill, 2006), pp. 182-183.

(٢٣) Robinson, Ibid., p. 154.

مجموعة أوجه الشَّبه التي لاحظناها بيْن الجزئيات ـ بين الحقائق التي نعرِفها بالفعل.

اقترح بعض العلماء أن إحدى الطرائق لتجنُّب هذا الدور [الدائرية] هي اختبار التعريف عن طريق عكسه: ما هي الثدييات الصغيرة آكلة اللحوم التي تمشي على أصابع أقدامها، ولها آذان ممتدَّة، وأنوف، والتي تلهث لتبريد نفسها؟ إنها الكلاب، لكنَّ ضمانَ ذلك الاختبار للتعريف الناتج من التجريد هو فقط حول عملية التجريد التي فيه. إن هذا الاختبار يفشل بمجرَّد أن تكون حالة الاختبار غير مُماثِلَةٍ فِعليّاً لما نعرفُ بالفعل أنه جوهر التعريف. إنّ بعض الحالات تافهة [لكن معبّرة]. فوفقاً للتعريف العلمي للفواكه والخضراوات، فإن الطماطم من الفواكه، والموز من عائلة التوت(٢٤). يُسعدنا أن نترك هذا التعريف للعلماء؛ لأننا نعلم جميعاً أن الطماطم من الخضراوات، والموز هو...، حسناً إنه من الموز!

يقدِّم الإرهاب وتعريفه برهاناً أكثر استفزازاً. هناك تعريف شائعٌ للإرهاب (ولا يوجد تعريف متفق عليه)، مشابه للتعريف الذي تستخدمه حكومة الولايات المتحدة، وهو أنه استخدام أو التهديد باستخدام العنف من قِبَل فاعلين، غير تابعين للدول، ضد غير المقاتلين [المدنيين]، لسببٍ أيديولوجيٍّ(٢٥). يمكننا اختبار تعريفنا بقَلْبِه: ما هو «عمل العُنْفِ من قِبَلِ

---

(٢٤) "Is A Tomato a Fruit or a Vegetable?,"
<https://en.oxforddictionaries.com/explore/is - a - tomato - a - fruit - or - a - vegetable>.

(٢٥) انظر: Jonathan R. White, *Terrorism and Homeland Security*, 6th ed. (Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, 2014).

قدَّم أليكس شميد (Alex Schmid) (٢٠١٢) هذا التعريف: «من ناحية، يشير الإرهاب إلى مذهبٍ يتبنَّى الفعالية المفترضة لشكلٍ أو تكتيكٍ خاص من العُنْف السياسي القهري المولِّد للخوف، ومن ناحيةٍ أخرى فإنه يشير إلى ممارسة تآمرية للعمل العنيف المحسوب والظاهري المباشر من دون قيود قانونية أو أخلاقية، والتي تستهدف بشكلٍ رئيسٍ المدنيين وغير المقاتلين، والتي تمارِس آثارَها الدعائية والنفسية على مختلف الجماهير وأطرافِ النزاع»، انظر: Alex P. Schmid "The Revised Academic Consensus Definition of Terrorism," *Perspective on Terrorism*, vol. 6, no. 2 (2012),
<https://bit.ly/2VGet7I>.

انظر أيضاً: "2008 Report on Terrorism," National Counterterrorism Center,
<http://www.fbi.gov/stats-services/publications/terror_08.pdf>; "Terrorism 2002-2005,"
<http://www.fbi.gov/stats-services/publications/terrorism-2002-2005>, and <http://www.state.-gov/s/ct/rls/crt/2003/31880.htm>.

جهات غير الدول ضد غير المقاتلين لسببٍ أيديولوجيٍّ؟»: إنه إرهاب. يبدو ذلك واضحاً بما فيه الكفاية، ويبدو التجريد دقيقاً، بخلاف الحالات التي لا يكون فيها كذلك، كما في مثال الطماطم.

أحبطت الشرطةُ الكندية عام ٢٠١٥م مؤامرةَ عددٍ من الشباب الكنديين البِيض لإطلاق النار في حشدٍ من الناس. عندما سُئل المتحدِّثُ باسم الشرطة عمَّا إذا كان تطبيق القانون يعتبر هذا محاولةً إرهابيةً؛ أجاب بأن هؤلاء الأفراد «لديهم بعض المعتقدات وكانوا على استعدادٍ للقيام بأعمالٍ عنيفةٍ ضد مواطنين»، إلَّا أن هذه العمل لم يكن إرهاباً. وأوضح قائلاً: «إنه ليس عملاً قائماً على أساسٍ ثقافيٍّ»[٢٦]. وفي اليوم التالي كرَّر وزيرُ العدل الكندي هذه النقطة: «لا يبدو أن الهجوم له دوافع ثقافية، ومن ثَمَّ فإنه ليس مرتبطاً بالإرهاب»[٢٧]. وفي عام ٢٠١٠م اصطدم رجلٌ أمريكيٌّ يسعى إلى توجيه ضربةٍ ضد استبداد الحكومة بطائرتِه بمبنى مصلحة الضرائب. عندما أعلن متحدِّث باسم الحكومة أن الهجوم لم يكن إرهابيّاً، اعترض الخبراء على أن هذا العمل يتناسب بالفعل مع التعريفات القياسية للإرهاب. تدخَّل مذيعٌ في قناة فوكس نيوز لتفسيرِ هذا التعليق للجمهور: «لا يبدو أن هذا هو الإرهاب بأي شكلٍ من الأشكال لفهم هذه الكلمة بشكلٍ تقليديٍّ»[٢٨].

فلماذا إذاً تفشل تعريفات الإرهاب كمفهوم تجريديٍّ عند تطبيقِها على المواقف التي يجب أن تتناسَب معها؟ لأن اختبار التعريف «الصحيح»

---

(٢٦) "Alleged Halifax Mass Shooting Plot "Not Culturally Based" Say Police," CBC News, 13 February 2015,
< https://bit.ly/3gfQbdZ >.

(٢٧) Anna Mehler Paperny, "Halifax Plot: So What is "Terrorism," Anyway?," Global News, 14 February 2015,
< https://bit.ly/36JLFBA >.

(٢٨) Devin Neiwert, "This Does Not Appear to be Terrorism in any That That (sic) Word is Conventionally Understood," Crooks and Liars, 18 February 2010,
< https://crooksandliars. com/cltv/2010/02/fox-news-does-not-appear-be-terrorism >.

وفي سياق زمني أقرب، عُثِر مؤخّراً على شاب مسيحي محافظ أبيض يقف وراء سلسلة من التفجيرات في أوستن وتكساس. وصرح المتحدث باسم البيت الأبيض بأن الهجمات «ليست لها روابط معروفة بالإرهاب»؛ انظر: "No Known Link to Terrorism in Texas Bombings: White House," Reuters, 20 March 2018,
< https://reut.rs/39JVhxO >.

للإرهاب ليس ما إذا كان يتضمَّن ماهيةَ بعضِ الواقع الخارجي، أو أنه تجريد لما هو موجودٌ «في الخارج» في العالم. إن الإرهاب كلمةٌ شكَّلناها ونشرناها، إنها نوعٌ من المفاهيم التي نادينا بوجودها. إن تعريف الإرهاب صحيحٌ إذا كان ـ وفقط إذا كان ـ يتوافق مع ما نعنيه بالإرهاب وكيف نستخدم هذه الكلمة، كما أظهر وزير العدل الكندي، ووزارة الأمن الداخلي الأمريكية ومذيع فوكس. وحتى لو توصَّلنا إلى تعريفٍ مُعَدٍّ جيّداً للنوع المجرد من الإرهاب، فإنّ كونَ حادثةٍ معينةٍ يقع أثرُها على مجتمع الكلام لدينا على أنها «إرهاب»، وليس كونها تتناسب مع تعريفنا المجرد؛ ذلك هو ما يحكُم في النهاية كيفيّةَ وَصْفِنا إياها.

«نحن» نفكِّر في الإرهاب كحُزْمةٍ من الخصائص المرتبطة، و«نحن» نعرِّف شيئاً ما على أنه إرهاب عندما يكون مُشابهاً لما أطلقنا عليه «الإرهاب» في الماضي. إن التعاريف العلمية للإرهاب، والتي يوجد منها إحصائيّاً أكثر من ١٠٩ تعاريف، كلّها تجريدات[٢٩]. لا تذكُر هذه التعريفاتُ العِرْقَ أو الخلفية أو الدين أو الثقافة الخاصَّة بالفاعلين، إلا أننا عندما نقول: «إرهابيون»، فإننا نفكِّر في غير البيض وغير المسيحيين، وباختصار: لا نفكِّر في الغربيين الحقيقيين[٣٠]. من المفترض أن يكتشف التجريد هنا أو يفتتح صنفاً يتجاوز اهتماماتٍ أو ولاءاتٍ معينةً، إلا أنّ التعريف يحمل معه التقييم. وكما لاحظ بعض باحثي الإرهاب بسُخرية، فإننا عندما «نفكِّر في الإرهاب، فإنَّ ما نعنيه حقاً هو «العنف الذي لا نوافق عليه»»[٣١]، أو بالتأكيد العنف الذي يرتكبه أشخاصٌ لا نتفق معهم.

إن فِعْل الحُكم (assertion) المتجسد في التجريد والتعريف هو خطوةٌ

(٢٩) Simon Mabon, "Locating Terrorism Studies," in: Caroline Kennedy-Pipe, Gordon Clubb and Simon Mabon, eds., *Terrorism and Political Violence* (London: Sage, 2015), pp. 5-17.

(٣٠) Jana Winter and Sharon Weinberger, "The FBI's New U.S. Terrorist Threat: "Black Identity Extremists,"" *Foreign Policy* (6 October 2017),
<https://bit.ly/2VCJcCz>, and Timothy McGrath, "Turns out People Get Angry When You Say White Americans are Terrorists, Too," PRI, 8 July 2015,
<https://bit.ly/33Mjekj>.

(٣١) Alex P. Schmid and Albert J. Longman, Albert J. Longman, *Political Terrorism* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1988), p. 3, and Alex P. Schmid, "Terrorism - The Definitional Problem," *Case Western Reserve Journal of International Law*, vol. 36, no. 2 (2004), pp. 375-420.

أوَّليَّةٌ في عمليةٍ أكبر، وهي عمليةٌ نعطي بها شكلاً وخصائصَ لواقعنا. إنها عملية تشكّل جزءاً مما وصفه ميشيل فوكو (ت. ١٩٨٤م) وآخرون على أنه الخطابات (discourses)، أو تلك التعقيدات من الكلمات والمصطلحات والاقتراحات والقواعد التي تشكِّل فِكْرَنا وثقافاتِنا الفكريةَ. تشكِّل هذه الخطابات الحقيقةَ التي «نعرفها» حولَنا، إنها الخلفيةُ لأذهاننا[٣٢]، ليست هذه عمليّةً محايدةً، إنّ الواقع يتحدَّد من خلال القوى والمصالح القوية المهيمنة. إن الإرهاب كمفهوم معرَّف يشكِّل خطابَ الإرهاب، الذي يُستخدَم لإدانة أحداثٍ وجِهَاتٍ فاعلةٍ ونزع الشرعية عنها. إن الإرهاب هو وَصْمة سياسية بارزة، تُستخدَم لرسم الخطوط والاستبعاد والتشهير. لقد وضعت الحكوماتُ وصُنَّاعُ السياسات المصطلحَ لهذا الغرض فقط[٣٣]. هذا لا يعني بالطبع أن عملاً عنيفاً قام به «إرهابي» هو عملٌ مُلفَّقٌ أو لم يحدث بالفعل، تماماً كما لو أننا نقول إن الحيوان الذي نُسمّيه كلباً هو غير موجود ببساطة؛ لأنَّ صِنفَ الكلاب هو شيءٌ قُمْنا بتكوينه. ولكن المقصود أن لدينا فئةً تُسمَّى الإرهاب، بمعناها الخاص وغرضها المشحون، وأننا نطبقها على أشياء معينة وليس غيرها، أي إنها حقيقةٌ صنعناها.

تعريف العبودية: نحن نعرفها عندما نراها

لماذا نناقش التعريف، والواقعية مقابل الاسمية، والكلاب والإرهاب ـ في كتابٍ عن الرّقّ؟ لأنه بهذه الكلمات والفئات التي تبدو أساسيةً للغاية، فإننا ندركُ على الأقل أنه عند استخدامها فإننا نبني ونشكِّل واقعاً نتوقَّع أن

---

(٣٢) انظر: Michel Foucault, "The Order of Discourse," in: Robert Young, ed., *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, translated by Ian McLeod (Boston, MA: Routledge, 1981), pp. 48-78.

(٣٣) انظر: عمل Rémi Brulin, "Le Discours américain sur le terrorisme: Constitution, evolution et contextes d'enonciation (1972-1992)," (PhD dissertation, Université de la Sorbonne Nouvelle, 2011).

وللاطلاع على اعتراف بأن المحاكم الأمريكية ترى أن استخدام تصنيف: «إرهابي» بالنسبة إلى أعمال العنف التي يرتكبها الأمريكيون البيض هو فِعْلُ «إساءة»، انظر: Ryan J. Reilly, "There's a Good Reason Feds Don't Call White Guys Terrorists, Says DOJ Domestic Terror Chief," *Huffpost*, 11/1/2018, <https://bit.ly/3lJE2zc>.

يتعرف إليه الآخرون. لقد قال قاضي المحكمة العليا الأمريكية بوتر ستيوارت (Potter Stewart) محاولاً تعريف المواد الإباحية الواضحة، في عبارةٍ مشهورةٍ: «إنني أعرفها عندما أراها»[٣٤]. ينطبق هذا بالتساوي على دراسة العبودية.

ثَمَّة كلماتٌ قليلة مستخدمة اليومَ أكثر استفزازاً وشحناً من الإرهاب. العبودية إحدى هذه الكلمات التي ظلّت مشحونةً ومزعجةً بلا انقطاعٍ لما يقرب من قرنيْن من الزمان. ومثل دراسة الإرهاب، تعثرت دراسة الرق مراراً وتكراراً فيما يتعلّق بمشكلة تعريف المصطلح في جوهره. وكما لاحظ الباحث الرائد في العبودية في الحضارة الغربية، ديفيد بريون ديفيس (David Brion Davis)، «كلما عرفنا المزيد عن العبودية؛ ازدادت صعوبةُ تعريفنا إياها»[٣٥].

تبدو هذه الملاحظة اعترافاً مباشراً بالتحدِّي العلمي، ولكنها في ضوء مناقشتنا حول التجريد كعملٍ إبداعي وتشكيلِ الخطاب، فإنها تخفي الدور [الدائرية] الذي ذكرناه سابقاً. فإذا لم نتمكَّن من تعريف العبودية بشكل فعَّال، فكيف نعرِف ما يمثِّل العبوديةَ حتى نعرِف ما يجب أن ننظر إليه عند محاولة تعريف العبودية؟ حاوِل استبدالَ كلمة «الكلاب» بكلمة «العبودية»: فكلما عرفنا المزيدَ عن نوعِ الكلاب؛ زادت الاختلافاتُ في تعريفنا لها. لكننا نعرف بالفعل ما هي الكلاب. وهكذا نعرف الحيواناتِ التي تنتمي إلى المجموعة التي نحاول إنتاج تعريفٍ تجريديٍّ لها. ومثل حالة الكلاب، ندرك الظواهرَ التي نأخذها بعين الاعتبار عند محاولة تعريف العبودية؛ لأنها تبدو كما نعتقد أنها عبودية؛ لذا فإن دراستها ـ كظاهرة يُفترض أنها عالمية وعبر التاريخ ـ هي في الواقع دراسة الأشياء التي تبدو لنا مثلها. وقد اعترف باحثٌ بارز آخر في ملف الرقيق في عالم المحيط الأطلسي بهذه الدائرية. لاحظ جوزيف سي. ميلر (Joseph C. Miller) أن أحد أكبر التحديات التي تواجه المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا المهتمين بالعبودية هو ما إذا كان هناك ولو مؤسَّسة واحدة للعبودية موجودة عبر الزمان والمكان يمكنهم

---

(٣٤) *Jacobellis v. Ohio*, 378 U.S. at 197 (Stewart, J., concurring).

(٣٥) David Brion Davis, *Slavery and Human Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 8.

دراستها[٣٦]، وهنا تُطِلُّ الدائريةُ برأسها مرةً أخرى. فإذا لم تكن هناك ظاهرةُ عبوديةٍ عبر التاريخ، فما هي دراسات العبودية التي تدرسها بالضبط؟

وهنا يتوقف التشابه بين خطابات دراسات الإرهاب ودراسات العبودية عن العمل. إن دراسات الإرهاب هي جزءٌ من الدراسات الأمنية، وقد يشير الباحثون في مجالها إلى استخدام كلمة «الإرهاب» في سياق العُنْف السياسي خلال الثورة الفرنسية أو في أواخر القرن التاسع عشر في روسيا، لكنّ هذه ليست شواغلهم الأساسية[٣٧]، يشكّل الإرهابُ تهديداً مباشراً لـ «نا» اليوم. فبغضِّ النظر عن مقدار الجهد الذي يبذله المُحلِّلون في محاولة صياغة تعريفٍ عالميٍّ للإرهاب، فـ «نحن» نعرفه دائماً عندما نراه لأنّـ «ـهُ» مصدرُ قلَقٍ فوريٍّ بالنسبة إلينا.

إن دراسة العبودية كظاهرة عبر التاريخ هي عكس ذلك تماماً، إنها تسعى لدراسة العبودية عبر الزمن والتوسُّع الجغرافي. رفض أحد الباحثين في العبودية الأفريقية، جيمس واتسون (James Watson)، المناقشاتِ العلميةَ الجارية حول تعريف العبودية من خلال الإصرار على أن ماهية العبودية واضحة للـ «أشخاص العاقلين»، وأن التفكير في هذا السؤال سينحدِر بدروسه إلى «تمرين جاف بلا حياة على علم التَّصنيف»[٣٨]. يبدو أنه يقول بلسان الحال: كلنا نعرف ما نتحدَّث عنه عندما نتحدَّث عن العبودية، ومن ثَمَّ دعونا فقط نواصل العمل. بالنسبة إلى واتسون والكثير من الباحثين الآخرين، تستند دراسة الرقّ - كظاهرةٍ عالميةٍ عبر التاريخ - إلى فكرة أن «الأشخاص العاقلين» يعرفون ماهيةَ العبودية وسيعرفونها عندما يرونها، أينما ومتى ذهبوا. وإذا رجعنا إلى تشبيه القاضي بوتر حول المواد الإباحية مرةً

---

(٣٦) Joseph C. Miller, *The Problem of Slavery as History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), p. 12.

توصَّل إيغور كوبيتوف (Igor Kopytoff) إلى سؤال مماثل حول واقعية «العبودية»، انظر: Igor Kopytoff, "Commentary One [on Lovejoy's Indigenous African Slavery]," in: Michael Craton, ed., *Roots and Branches: Current Directions in Slave Studies* (New York: Pergamon Press, 1979), pp. 62-76.

(٣٧) انظر: Mabon, "Locating Terrorism Studies," pp. 5-17.

(٣٨) James L. Watson, "Introduction: Slavery as an Institution: Open and Closed Systems," in: James L. Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), p. 3.

أخرى، فإنه بالنسبة إلى واتسون فيما يتعلّق بدراسة العبودية عبر التاريخ، فإنّ الادعاء ليس فقط أننا سنعرف ما يمثّل مادةً إباحيةً صريحةً في مجتمعنا، بل سوف نتعرف إليه في أي مكان وفي أي وقت.

وبصفتنا «أناساً عقلاء»، فلنختبر ما إذا كان ذلك صحيحاً أننا سنعرف العبوديةَ إذا رأيناها؟ تخيَّل أننا كمحبّين لـ «دكتور هو» (Doctor Who)(*)، قد خرجنا في رحلة في تارديس (TARDIS)، وهي مركبة تسمح لنا بالسفر عبر المكان والزمان، محطتنا الأولى هي أرضٌ صحراوية غريبة. نزور منزلاً ميسورَ الحال؛ حيث نجد أشخاصاً يؤدون عملاً منزلياً بينما يجلس رجلٌ كبير في السنِّ يشرب الشاي، وهم كجميع الأشخاص لديهم لون البشرة الداكنة نفسُه. وفجأة، ينتفض شارب الشاي في غضبٍ، ويصرخ على شابٍ يميل إلى التحدُّث معه ويصفعه بقوة بمِنَشّة الذباب. وفي الحين نفسِه يتلقَّى رجلٌ آخر أسنُّ قليلاً بعضَ التعليمات من الرجل مع عدد من العملات الذهبية. يصيح الرجل الجالس: «يالَخيبة الأمل! أعلم أنه يتمنَّى موتي!»، مشيراً إلى الرجل الذي ضربَه، ثم يلتفت قائلاً للرجل الذي أعطاه القطعَ النقدية: «لكنك تدعو لي بطول العمر». نحن متحمِّسون لمعرفة من هؤلاء الناس جميعاً. نسأل الرجلَ الذي حصل على النقود - والثناء -، فيقول إن اسمه زعفران وأنه أحد «الرقيق» في الأسرة. لقد عمل في هذا المنزل لمدة خمس سنوات، لكنه أخبرنا أنه سيوفر في غضون عام واحد ما يكفي من المال للانطلاق إلى الأمام وبدْء أعماله الخاصَّة. ونسأل عن الشاب الذي ضُرِب. «هذا الولد المسكين... سيبقى هنا حتى يموتَ الرجلُ الهرم».

نرجع إلى تارديس، ونسافر عبر الزمان والمكان، لمقابلة رئيس الوزراء القويِّ لإمبراطورية توسُّعِيّة هذه المرة. يدخل رئيسُ الوزراء إلى غرفة العرش محاطاً بعشرات من الحراس المسلَّحين، ونشعر بالخوف من التمتمة المكبوتة للجمهور حولنا. صوت واحد يهمس: «الوزير يستحق ثمانين مليون أوقية ذهبية». «إنه متزوِّجٌ من ابنة الملِك»، يعلِّقُ آخرُ. الوزير وحراسه جميعهم ذوو بشرة فاتحة وشَعَرٍ جميل، والكثير من أولئك الذين يقدمون التماساتٍ ويسعون لمصالحهم ذوو بشرة زيتونية داكنة.

(*) Doctor Who مسلسل بريطاني طويل الحلقات، يضرب به المثل في الغرب في طول الأحداث، وقد دخل موسوعة غينيس للأرقام القياسية، وأدى دور «دكتور هو» ١٣ ممثلاً.

بعد لقاء الوزير، ننطلق في رحلة أخرى الآنَ إلى أرضٍ أكثر برودة، حيث نلتقي رجلاً يعمل في متجرٍ كبير، إنه مُرهَق من ساعات العمل اليومية التي لا تترك له سوى القليل من الوقت للنوم؛ لذلك نتَّفق على اصطحابِه معنا، لكنّ صاحب المتجر أمسك به وهو يغادر، وسُجِن الرجلُ.

ما زلنا ننطلِق في رحلةٍ مستمرةٍ بـ تارديس إلى أرض جديدة؛ حيث نرى ـ في أثناء مرورِنا بالطريق ـ طاقماً من الشباب ذوي البشرة الداكنة، ينظفون بالمكنسة تحت الشمس الحارقة طوال اليوم، أرجلُهم مُقيَّدةٌ وجميعهم مغلولون بالسلاسل، ويراقبهم رجل ذو بشرة فاتحة بسلاحٍ في يده.

إلى أين أخذتنا تارديس؟ إنّ أولَ مكانٍ زُرناه كان مدينةَ مكّة في القرن السادس عشر. كان الرجل «الرقيق» زعفران عبداً في بيت الرجل العجوز الثري. كان مأذوناً، أي إنه كان عبداً موثوقاً لديه إِذْن للعَمَلِ كوكيلٍ وممثِّلٍ لسيده في أمور مثل الأعمال التجارية(٣٩)، وكان متَّفِقاً أيضاً مع سيده على «الشراء الذاتي التدريجي» للحصول على حريته على أقساط (يسمَّى ذلك: عقد المكاتَبَة)(٤٠). كان الرقيق هو المصطلح القياسي للعبد في العربية، وكانت الأسماء الأبيقورية مثل زعفران نموذجيةً. أما الرجلُ الأصغر الذي تعرض للضرب بسبب الخدمة السيئة، والذي كان مرتبطاً بالمنزل على ما يبدو إلى الأبد، فقد كان ابنَ الرجلِ الثري. لقد كان ازدراء والدِه له، والثناء الذي منحه الأب لـ زعفران إعادةَ صياغةٍ لبيتٍ شِعْري فارسيٍ مشهور: «عبد وَاحِد مطواع خير من ثَلَاثمِئَة ولد/ لِأَن هَؤُلَاءِ يَبْغُونَ موتَ الْأَب وَالْعَبْد ينشد عِزَّه»(٤١).

كان المكان الثاني الذي زرناه هو عاصمة الإمبراطورية العثمانية عام

(٣٩) Shaun Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," in: Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999), pp. 13-14.

(٤٠) الترجمة إلى «الشراء الذاتي التدريجي» "gradual self-purchase" وردت من: Emily Berquist, "Early Anti-Slavery Sentiment in the Spanish Atlantic World," *Slavery and Abolition*, vol. 31, no. 2 (2010), p. 184.

(٤١) قوام الدين أبو علي الحسن نظام الملك، **سياست نامه**، تحقيق سيد عبد الحليم خلخالي (طهران: مؤسسة خورشيد، ١٩٣٢)، ص٨٦، و *Yik banda-yi meṭvā' bih az sīṣad farzand; ki'īn marg-i pidar khwāhad va ū 'umr-i khudavānd.*

١٥٧٨م. كان الوزير صقللي محمد باشا (ت. ١٥٧٩م)، انظر الشكل (٣)، الوزير الأكبر [الصدر الأعظم/ رئيس الوزراء] للإمبراطورية خلال فترة ثلاثة سلاطين. في وقت زيارتنا كان الرجلُ بالفعل واحداً من أغنى وأقوى رجال الإمبراطورية منذ ما يقرب من عَقْدَيْن، حتى إنه تزوج ابنة السلطان، وامتلك آلاف العبيد. ومع ذلك، فقد كان صقللي أيضاً عبداً للسلطان. لقد كان نتاجاً لنظام الدوشيرمة، حيث نُقِل الصبيان المسيحيون من البلقان كعبيدٍ في خدمة السلطان، وترعرعوا كمسلمين، ثُمّ أُعِدُّوا للخدمة الإدارية أو العسكرية العالية. لقد احتلوا أقوى المناصب الحكومية لقرون من الحكم العثماني. ولد صقللي محمد لعائلة صِربية ريفية غنية في منطقة البلقان، وكان حُرَّاسُه من البلقان أيضاً، وكانوا أيضاً من الدوشيرمة العبيد للسلطان(٤٢).

وكانت الأرض التي التقينا فيها بالرجل الكادح لساعاتٍ طويلة في متجَرٍ مكاناً صناعيّاً في إنكلترا عام ١٨٦٠م. وعلى الرغم من أنَّ العامِلَ كان حُرّاً، فوفقاً لقوانين العمل في إنكلترا في ذلك العصر، كان العامل الذي يتغيَّب عن العمل يعتبر مداناً بجريمة السَّرِقة من صاحب العمل، ويمكن محاكمته والحكم عليه كمجرم، وكثيراً ما حدث هذا(٤٣). وأخيراً، كان آخر مكانٍ زُرْناه هو ريف أريزونا عام ٢٠٠٤م؛ حيث كان ضابط محلي يُشرف على عصابة مغلولة بالسلاسل من سجن الأحداث(٤٤).

ربما كُنَّا نأخذ في الاعتبار عندما انطلقنا في رحلتنا بعضَ التعريفات المجرَّدة للعبودية، وبخاصّةٍ تعريف العبودية على أنها امتلاكُ البشر كمِلْكٍ أو

---

(٤٢) انظر: Erhan Afyoncu, "Sokullu Mehmed Paşa," İslam Ansiklopesi, <https://bit.ly/3gcik5K>; Gilles Veinstein, "Soḳollu Meḥmed Pasha," in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1997), and Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, p. 143.

(٤٣) David Eltis and and Stanley Engerman, "Dependence, Servility, and Coerced Labor in Time and Space," in: Eltis and Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3: *AD 1420-1804* , p. 7, and Julia O'Connell Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), p. 68.

كانت هذه الحالةُ خاضعةً لقانون الصُّنَّاع في إنكلترا، والذي اعتمدته المستعمراتُ الأمريكية بطريقة محدودة فقط.

(٤٤) "Anderson Cooper 360 Degrees," Transcripts (10 March 2004), < http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0403/10/acd.00.html >.

حرمانهم من الحُرية. وكان لدينا في أذهاننا مجموعةٌ من الخصائص الرئيسة التي تحدِّد العبودية لنا، مثل السَّلاسل والحرمان والتمييز العنصري والعُنف. ربما يعتقد معظمُ الغربيين اليومَ أن الشاب الذي تعرَّض للضرب والعُمَّال المقيّدين بالسلاسل هم عبيد؛ لأننا نربط العبوديةَ بالتدهور الجسدي والعمل القاسي والسلاسل والعنف والانقسام العرقي. ربما لن نفترض أن الرجل «الرقيق» كان عبداً؛ لأنه أخبرنا أنه سينتقل قريباً إلى وظيفة أخرى بشروطه الخاصَّة، في حين نربط العبودية بالفقدان الكامل للإرادة على مدى الحياة. ولن نفترض بالتأكيد أن الوزيرَ كان عبداً؛ لأنه كان يمتلك بوضوحٍ ثروةً هائلةً، ومارس سلطة الحياة والموت في جميع أنحاء الإمبراطورية.

وبصفتنا «أناساً عقلانيين»، فإننا لم نؤدِّ أداءً جيّداً. ويجب أن نكون حذرين؛ فإن كلمات مثل «العقل» و«الفطرة السليمة» هي تحذيراتٌ تطلقها وجهةُ نظرٍ معيّنةٌ غير مبرَّرة تسعى لفرض نفسِها على نظرياتٍ أخرى. إنّ هذه الكلماتِ تعني - بالضرورة - مجتمعاً معيَّناً ومعاييره لما هو منطقي ومعقول وفطرة سليمة، وما إلى ذلك. تُقال هذه الكلمات للإيحاء بأن ادِّعاءً ما صحيحٌ بالضرورة، عندما لا يكون صحيحاً إلا للمتحدِّث والقوم ذوي التفكير المماثل[٤٥]. يأمل باحثون مثل واتسون في تخطِّي مسألة تعريف العبودية؛ لأنه كلما خدشْنَا سطحَ هذه الكلمة وحاولنا تعريفَ الحقيقة التي نتخيلها وراءَها، وجدنا أنّ افتراضاتِنا وحتى كلماتنا تخذلنا. إنّ ما نعتقد أننا نعنيه بالرق يعني القليلَ خارج تجربة عالمنا الأطلنطي، وفي اللحظة التي نحاول فيها إصلاح معنى أو ماهية العبودية كظاهرةٍ بشرية، نجد قاعةً من المرايا تعكس افتراضاتِنا الخاصّةَ بنا مرةً أخرى.

إنّ حالة عدم الحرية، وكون البَشَر مِلْكِيّة، والتدهور، يرتبط بعضُها ببعضٍ - بالنسبة إلينا - بكلمة «العبودية»، مِثلها مِثْلُ عُنصر العِرْق. لكنّ ما واجهْناه في رحلتنا كان مُفتَرَقَ طرقٍ مزدوجاً. **أولاً**: لقد وجدنا انفصالاً بين تعريفاتنا المجرَّدة عن الرق ومجموعة الخصائص الأساسية التي نستخدمها

---

(٤٥) Sophia Rosenfeld, *Common Sense: A Political History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), p. 244.

انظر أيضاً على سبيل المثال: Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1988), p. 250 ff.

كأساس للقياس عندما نقرِّر ما إذا كان هناك شيءٌ ما هو «عبودية» كما نعرِفها. كان انطباقُ تعريفِنا المجرَّد للرقّ على الحالاتِ التي تمثِّلها تلك الحزمةُ غائباً. كان زعفران والوزير العثماني «غير حُرَّيْن» و«مملوكَيْن». لكن الخصائص المتعلِّقة بالتدهور والعجز والاستمرار وحتى العِرْق الداكن الذي نربطه بالرق، كانت جميعُها مفقودة. تماماً كما لا يمكن للأصوات الرسمية الإقرار بأن هجمات كندا ومصلحة الضرائب هي إرهاب على الرغم من أنها تتلاءم مع التعريف المجرَّد، فإن زعفران والوزير الأكبر ليسا عبيداً بالطريقة التي نفهم بها الكلمةَ بشكل تقليدي.

ثانياً: لقد اصطدمنا بواقِعٍ آخرَ عن الذي وجدناه في حالة الإرهاب: لا يمكن فَصْل رغبتِنا في التعرُّف إلى المواقف باعتبارها عبوديةً عن الطريقة التي ننظر بها إلى تاريخنا ومجتمعاتنا. ففي رحلتنا، أدَّت مجموعةُ الخصائص التي نعترف بها على أنها عبودية إلى أن نضع العبيدَ خارجَ المجموعة التي قد يكون القليلُ مِنّا مستعدّاً أن يُطلِق عليها: عبيداً، أي: العامل الإنكليزي والسُّجَناء الأحداث. إننا سنردُّ عليهم حينَها: هؤلاء ليسوا عبيداً، هؤلاء عُمَّالٌ وسُجناء. بالإضافة إلى ذلك، لقد ألغت الولايات المتحدة وبريطانيا العبوديةَ قبل زيارتنا بوقت طويل، ومن ثَمَّ لم تكن العبوديةُ موجودةً في تلك الأماكن.

عند هذه النقطة، يجب أن يكون واضحاً ما كنا نفعله عندما انطلقنا في رحلتنا. لقد اعتمدْنا على ذاكرتنا الثقافية حول تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي وجذورها القانونية في أوروبا الغربية/الرومانية واستخلصنا بعض الخصائص الرئيسة من ذلك: العبودية باعتبارها غياب الحرية، والرّقّ كمِلْكيّة للبشر، وكانحطاطٍ وعُنف، وكربْطِه بالعِرْق[٤٦]. ثم افترضنا أن هذا النوع المجرَّد من الرق موجود «في الخارج» في العالم ويمكن تعريفُه في مكانٍ آخر. إلا أننا ـ كما في حالة الإرهاب ـ لم نعرِف الرقَّ على أساس ذلك

(٤٦) حول مدى تشكُّل الخطاب الأخلاقي والاستعماري في القرن التاسع عشر بشكلٍ عامّ والخطاب الغربي حول «الإسلام والرق» على وجه الخصوص؛ من خلال «تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي»، حتى بعد انتهائها، انظر: Ann E. McDougall, "Discourse and Distortion: Critical Reflections on Studying the Saharan Slave Trade," *Revue française d'histoire d'outre-mers*, vol. 89, nos. 336-337 (2002), p. 202.

التجريد؛ ولكن لأننا رأينا هذه المجموعة من الخصائص الرئيسة التي تحكُم تفكيرَنا القياسي، فيما يبدو لنا أنها عبودية. وأدركنا خطأنا.

تكشف رحلتنا الافتراضية في تارديس أن ما قد نعترف به على أنه عبودية يتحدَّد من خلال ذاكرتنا الثقافية الخاصَّة بما تعنيه لنا الكلمةُ الإنكليزية: (Slavery). إنها صُوَرٌ مألوفةٌ من أفلام: (Twelve Years A Slave)، و(Roots)، والكثير من الأفلام أو الوسائط الأخرى. إنها الصور المشوَّهة في أذهاننا: حيث رجالٌ ونساء وأطفال أفارقة سُود، يستولي عليهم تجّارُ الرقيق الذين لا يرحمون، ممزَّقين عن أوطانهم وعن بعضهم بعضاً، مُعَبَّئين مثل البضائع في عنابر سُفُن العبيد الخانقة، يباعون مثل الماشية في مزادات أصحاب المزارع البِيض الذين يستخدمونهم ويضطهدونهم ويسلبونهم ويجلدونهم بلا رحمة لبقية حياتهم. إنّ العبودية في ذاكرتنا الثقافية هي الانحدار بالشخص - ضدَّ إرادته - إلى مرتبة المِلْكية، أي أن يصبح مملوكاً لشخصٍ آخر له حقٌّ مطلقٌ في استعماله، وحرمانه من الحق الطبيعي في الحريةِ والأسرة. نفترض أننا - كما في حالة المواد الإباحية للقاضي بوتر - سنعرف العبودية عندما نراها، إلَّا أنها ليست حقيقةً واقعةً وملموسةً بشكل طبيعيٍّ في العالم. إنها نوعٌ - مثل الدببة والكلاب - أنجزنا تجريدَه واستدعاءه إلى الوجود، لمجرَّد أننا نفترض أن ما هو موجود في تاريخنا المجتمعي موجودٌ أيضاً وراءَه، تماماً كما نفترض أنَّ السرطان أو الاكتئاب أو الأمومة توجد في كل مكان وزمان.

تعريف العبودية كحالة أو وضع

كتب المؤرخ الاقتصادي الاسكتلندي الرائد جون ميلر (John Millar) (ت. ١٨٠١م): «إنه من المستحيل تحديد الدرجة الدقيقة للخضوع التي تشكِّل ما يسمَّى العبودية [،] الفكرة التي تختلف بين البلدان المختلفة»[٤٧]. لقد انزعج الباحثون من مشكلة تعريف «العبودية» منذ تأسيس تخصُّصاتهم العلمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. والسبب في ذلك بسيطٌ إذا نظرنا إليه من منظورنا الخاص بالتعريف/ التجريد وتكوين الخطاب: لقد كانوا

(٤٧) Cairns, "The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking," p. 64.

يحاولون تحديدَ التعاريف المجردة لشيءٍ يعرفونه بالفعل، ثم ينتهي بهم الحالُ إلى التعارض عندما تبدو الظواهرُ التي يواجهونها في أوقات وأماكن أخرى، إما على أنها عبوديةٌ ولكن لا تتناسب مع تعريفاتهم المجردة، أو أنها تتناسب مع تعريفاتهم المجردة ولكنها لا تبدو مثل العبودية. ومن ثَمَّ يواصل الباحثون صَقْلَ التعريفات على أمل أن يتناسب كلٌّ ما يرونه أو يعرّفونه على أنه عبودية، مع شكل العبودية القابع في تجويف العقل الغربي في نهاية المطاف[٤٨].

نتيجة كل هذا هي أن المؤرّخين وعلماء الاجتماع يختلفون حول ما إذا كانت هناك ظاهرةٌ متجاوزةٌ للتاريخ تُسمَّى «العبودية» على الإطلاق. وحتى داخل المعسكر المهيمِن، الذي يقول إن هناك شيئاً من هذا القبيل، لا يزال هناك خلافٌ شديد حول أفضل تعريفٍ للرِّقّ. يبدو أن الاتفاق الوحيد هو أنه إذا كان هناك شيءٌ ما مثل العبودية «في الخارج» في تاريخ العالم، فإنه متنوِّعٌ بشكل مذهل. وصف باحثٌ جنوب شرق آسيوي، أنتوني ريد (Anthony Reid)، كيف يواجِهُ مجالُ دراسات العبودية الاختيارَ المتكرر بين «تصنيفٍ ذي حدود صعبة، [و] تصنيف واسع لدرجة أنه لا معنى له تقريباً»[٤٩]. إما أن نستخدم كلمة «عبودية»، والتي تعني شيئاً خاصاً بنا، أو نختار مصطلحاتٍ أوسعَ مثل: الاستخدام، أو الاستعباد، أو التبعية، التي ينتهي بها الأمر بالربط بين أشياء لا نعتقد أنها تقع تحت عنوان العبودية. إذا أردنا العثور على تعريفٍ يناسب كلَّ شيءٍ قد نعتبره عبوديةً، فإن هذا التعريف سيكون غامضاً للغاية، بحيث قد يكون عديم الفائدة تقريباً. ومن ثَمَّ، فإن العبودية هي «العمل القسري لمجموعةٍ ما مِن قِبَل مجموعة أخرى»، وفقاً لتعريف العلوم الاجتماعية[٥٠]. تكشِف هذه التعريفاتُ أحياناً عن تصوُّراتٍ

---

(٤٨) للاطلاع على نظرةٍ مثيرةٍ حول هذه القضية، انظر: Peter Kolchin, "Review Essay: Putting New World Slavery in Perspective," *Slavery and Abolition*, vol. 28, no. 2 (2007), p. 279.

(٤٩) Anthony Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," in: Anthony Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, with the assistance of Jennifer Brewster (New York: St. Martin's Press, 1983), p. 1.

(٥٠) Rodney Coates, "Slavery," in: George Ritzer, ed., *Blackwell Encyclopedia of Sociology* (Oxford: Blackwell, 2007), and Blackwell Reference Online (15 February 2018), <https://bit.ly/2JNtFwY>.

عميقةً حول طبيعة ما نعتبره عبوديةً، إلَّا أنها ستُدخِل أيضاً أشياءَ لا يمكن أن نسمِّيَها عبوديةً. كتب إيهود توليدانو (Ehud Toledano)، الباحث الرائد في العبودية في العالم العثماني، أن العبودية تُفهم على أفضل وجه على أنها «علاقةٌ لاإرادية من الاعتمادية المتبادلة بين شريكين غير متكافئين تماماً»[(٥١)]. إنه تعريفٌ عميق، ولكن يمكن أن يصف أيضاً العلاقات بين الوالدين وطفلهما. افتتحت جامعة بون مؤخراً مركزاً بحثياً يحاول تجاوز مشكلاتِ المصطلحات والنماذج التي طالما عانت منها دراسات العبودية. يسعى مركز دراسات العبودية والتبعية (Center for Slavery and Dependency Studies) التابع لجامعة بون إلى تجاوز المفردات الثقافية والتاريخية للرق، والتركيز على استكشاف طيف «التبعيات القوية غير المتكافئة»[(٥٢)]. إنه أمرٌ واعِد، ولكن يبقى أن نرى كيفَ، وما إذا كان، سيتعامل مع تبعيات غير متكافئة قوية، مثل العلاقة بين الوالدين والطفل، التي لن «نـ»ـضعها جنباً إلى جنب مع العبودية.

وبالإضافة إلى ذلك، ثمَّة تنوُّعٌ هائل حتى بين تلك الممارسات والمؤسسات التي وضعها الباحثون بشكلٍ مريح في خانة العبودية؛ لأنها صُنِّفَتْ على هذا النحو في التاريخ الغربي أو من خلال تقاليد مماثلة للغرب (مثل الإسلام). فكما لاحظ توليدانو، من الصعب معالجة العبودية كظاهرة محدَّدة داخل الإمبراطورية العثمانية فقط، ناهيك بالناحية العالمية (على الرغم من أنه يؤكِّد أن أنواع العبودية في العالم العثماني قد اختلفت في الدرجة وليس في النوع)[(٥٣)]. باحثةٌ أخرى في العبودية العثمانية، نور سوبرز خان (Nur Sobers-Khan)، لاحظت أن الرقَّ في إسطنبول العثمانية كان متنوِّعاً لدرجة أنه من الصعب الحديث عن الرقّ كظاهرة موحَّدة حتّى في مدينةٍ

---

(٥١) Ehud Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), p. 33,

حيث يستمر في تصوّر العبودية كمفاوضات غير متكافئة على السلطة، كما وصفها جون بلاسينغيم في: John Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South* (New York: Oxford University Press, 1979), and Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (New York: Vintage, 1976).

(٥٢) "About the Cluster of Excellence,"
<https://www.dependency.uni-bonn.de/en/about>.

(٥٣) Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, p. 21.

واحدة، ناهيك بمنطقة البحر الأبيض المتوسط بأكملها(٥٤).

فيما يتعلّق بمسألة التعريف، يمكن تقسيمُ الدراسة الأكاديمية الغربية عن العبودية إلى معسكرَيْن كبيرين. **المعسكر الأول**: الذي يمثّله باحثون مثل واتسون، وعلى نحوٍ أكثر المؤرّخ الأفريقي بول لوفجوي (Paul Lovejoy)، والذي يُصرُّ على أن هناك فئةً متجاوزةً التاريخ يمكن أن نسميها العبودية، ونعرِّفها بوضوحٍ معقول. **المعسكر الثاني**: الذي تمثّله عالمة الأنثروبولوجيا سوزان مايرز (Suzanne Miers)، ويشكُّ في الادعاءات حول «العبودية» المتجاوزة للتاريخ، ويصرُّ على أن الأشياء التي نميل إلى وَصْمِها باستخدام التسمية الموحدة «العبودية» تُفهم في سياقاتها الثقافية الخاصة. إن محاولة إيجاد تعريفٍ للعبودية على مستوى العالَم هو بالنسبة إليها، «تمرينٌ غير مُجدٍ على السيميائيات»(٥٥).

ومع ذلك، نواصل استخدام كلمة «العبودية»، سواء في اقتباسات مُخيفةٍ أم لا. وذلك لأنّ إحدى خصائص الخطابات هي أنه يكاد يكون من المستحيل الهروبُ منها إذا أراد المرء التواصل مع الآخرين بشكل طبيعيٍّ. من شبه المستحيل التحدُّث عن السياسة أو العنف أو الأمن من دون استخدام كلمة «إرهاب»، حتى لو اعترضتَ على استخدامها. وبالمثل، لا يمكن للمرء أن يهرب من استخدام كلمة العبودية عند الحديث عن دراسات العبودية ـ حتى لو اعترض أحدٌ على تعريفه أو ما إذا كان موجوداً على أرض

---

(٥٤) "Ottoman History Podcast," < https://apple.co/2VCXO4D > (last accessed January 2017).

انظر أيضاً: Nur Sobers-Khan, *Slaves without Shackles: Forced Labour and Manumission in the Galata Court Registers, 1560-1572* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014).

(٥٥) Igor Kopytoff and Suzanne Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality," in: Suzanne Miers and Igor Kopytoff, eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1977), p. 7.

انظر أيضاً مناقشة مفيدة لـ: Laura Culbertson, "Slaves and Households in the Near East," in: Laura Culbertson, ed., *Slaves and Households in the Near East* (Chicago, IL: Oriental Institute, 2011), pp. 1-20.

ويأتي جهدٌ آخر حديثٌ لتعريف العبودية على أنها: توظيف «أدوات» بشرية باعتبارها ممتلكات، والهيمنة عبر سياقات متغيرة باستمرار، وفقاً لكوستاس فلاسوبولوس، انظر: Kostas Vlassopolous, "Does Slavery Have a History?: The Consequence of a Global Approach," *Journal of Global Slavery*, vol. 1 (2016), pp. 5-27.

الواقع في العالم[٥٦].

لذا دعونا نضعْ جانباً لبعضِ الوقت الجدلَ حول ما إذا كانت العبودية موجودةً كنوعٍ متجاوِز للتاريخ، دعونا نفترض ذلك، إلّا أنه مع ذلك فقد ثبت أنه من الصعب للغاية العثور على تعريفٍ للعبودية عابر للتاريخ. لم يتفق الباحثون بعدُ على نقطة البداية، ففي التقاليد الغربية والإسلامية ما قبل العصر الحديث وفي أوائله، جرى تعريفُ العبودية على أنها وَضْعٌ قانوني، تتأرجح بين كونها: العبد باعتباره مملوكاً، والعبد باعتباره غير حرٍّ. على الرغم من أن الكثير من الباحثين المعاصرين يواصلون التركيزَ على هذه الأفكار، فقد سعى الكثير من المؤرخين ـ الذين يعملون ضمن البراديغم الماركسي ـ إلى تفسير العبودية كظاهرة اقتصادية: يجب اعتبار العبد أوّلاً وقبلَ كلِّ شيء مصدراً للعمل، والعبودية على أنها نظامُ استغلالِ العَمَلِ. وشدَّد آخرون ـ وخاصةً الباحثين في العبودية في العالم الإسلامي ـ على أنَّ الرقَّ غالباً ما يكون ظاهرةً اجتماعيةً: العبودية هي طريقة لتنظيم العلاقات وبنائها. وبين هذين القطبيْن، اجتمع الأنثروبولوجيون وباحثو الاجتماع والعديد من مؤرِّخي العبودية في سياقات مختلفة: حول العلاقة أو الوضع، كسماتِ تعريفٍ رئيسةٍ للعبودية، إما العبد باعتباره شخصاً هامشيّاً/ خارج الأسرة، أو العبد كموضوعٍ للإكراه العنيف[٥٧]. وقد أكَّد المؤرِّخون أيضاً أنّ العبودية تختلف باختلاف حجمها وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع أو الاقتصاد. أشار عالم التاريخ الكلاسيكي الشهير أم.آي. فينلي (M. I. Finley) إلى الاختلاف بين مجتمعات العبيد في مثل أمريكا الجنوبية، حيث كانت العبودية أساسيّةً من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، ومجرد المجتمعات التي كان بها عبيد، مثل الشرق الأدنى[٥٨].

لنفحص الآن طريقتيْن رئيستيْن للتفكير في تعريف الرق، **الطريقة الأولى**: التفكير في العبودية باعتبارها وضعاً قانونيّاً (عدم الحرية، المِلْكِيّة)، **والطريقة الثانية**: التفكير في العبودية باعتبارها علاقة أو حالة.

---

(٥٦) Kopytoff and Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality," p. 77.

(٥٧) اعتمدتُ هنا على تصنيف مارتن كلاين. انظر: Martin Klein, "Introduction," in: Martin Klein, ed., *Breaking the Chains: Slavery, Bondage, and Emancipation in Modern Africa and Asia* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), pp. 4-5.

(٥٨) Moses Finley, "Slavery," in: David L. Sills, ed., *The International Encyclopedia of the Social Sciences* ([New York]: Macmillan Company, 1968), vol. 14, p. 308.

العبودية باعتبارها عدم حرية

عادةً ما نفكِّر في العبودية على أنها شيءٌ موجود بقبالة الحرية؛ فالعبيدُ أُناسٌ ليسوا أحراراً. إذا فكَّرنا في الأسرة التي زُرناها في مكة: مَنْ كان حُرّاً هناك؟ كان الابن في المنزل حرّاً من الناحية الفنيَّة، لكنه اعتمد على والدِه لكسب عيشه ومكانته وكان عليه أن يطيعَه أو يواجه غضبه، وإذا هرَب من منزله فسينبذه كلُّ من يعرفه ويحبه. وفي أثناء ذلك، كان لعبد الرجل ـ زعفران ـ وقت فراغ لكسب أمواله الخاصَّة، وسيصبح قريباً حرّاً مِن قِبَل سيِّده. ماذا يعني أن تكون حرّاً؟ وكيف نقيِّم ذلك؟

إن مفهوم العبودية على أنها حرمان شخصٍ من الحُرية متجذِّرٌ في التقاليد القانونية الرومانية، وكان له تأثير كبير في الحضارتَيْن الغربية والإسلامية على حدٍّ سواء(٥٩). فكما ذكر أرسطو وجاء في تقنين جستنيان (ت. ٥٦٥م) للقانون الروماني، فإن الشخص الحرّ هو الموجود في تلك الحالة الطبيعية «التي يتمتَّع بها كلُّ شخصٍ بفعل ما يشاء، ما دام ليس ممنوعاً بالقوة أو القانون»، وذلك بخلاف العبد الذي هو شخص «خاضعٌ لسلطة شخصٍ آخر، على عكس الطبيعة»(٦٠). من المهم أن نلاحظ أن الفقهاء الرومان كانوا يعنون بالتعبير بـ «مخالفة الطبيعة» أن العبودية لم تكن الحالة الافتراضية، وليس أنها كانت خاطئةً أخلاقيّاً (سنناقش هذا الأمر بالتفصيل في الفصل الرابع).

فيما يتعلَّق بالقرآن، تُعتبر قِسْمةُ السيد والعبد أمراً أساسيّاً في توضيح الوحي للعلاقة بين الله والإنسان. ويتكرَّر هذا التفريق داخل المجتمع البشري

---

(٥٩) انظر على سبيل المثال قوانين Spanish Siete Partidas الإسبانية، في القرن الرابع عشر: Andrew T. Fede, *Homicide Justified: The Legality of Killing Slaves in the United States and the Atlantic World* (Athens, GA: University of Georgia Press, 2017), p. 25.

(٦٠) Aristotle: *Politics*, 1.1253b, and *Metaphysics*, 1.982b.

«إن الإنسان الحر هو الإنسان الموجودُ لنفسِه، لا للآخرين»، وفي نص القانون المدني لجستنيان: «الحرية، والتي يسمّى الأشخاص المتصفون بها: الأحرار؛ هي سلطة الإنسان الطبيعية أن يفعل ما يشاء، ما دام ليس ممنوعاً بالقوة أو القانون. والعبودية هي مؤسَّسة لقانون الشعوب، ضد الطبيعة، وهي خضوع إنسان لسيطرة إنسان آخر»؛ Corpus Iuris Civilis, *Institutes*, 1.30.

النصّ الأصلي اللاتيني متاحٌ على:

<http://www.thelatinli-brary.com/justinian/institutes1.shtml>.

في التسلسل الهرمي الثنائي: «الحر/العبد». وفي الحضارة الإسلامية، يُعرَّف «الحر» و«العبد» بناءً على بعضهما بعضاً من خلال الفرق بينهما، بمعنى أنّ الحر في الأساس من «ليس عبداً»، ومعنى الرقيق من «ليس حراً»(٦١). وفي الفترة التكوينية للتقاليد الشرعية الإسلامية، ففي الواقع لم يحصل تعريف العبودية ولا الوضع القانوني للحرية على الكثير من النقاش(٦٢). كان من المفترض أن الجميع قد فهم طبيعة هذين الوضعَيْن، والتي كانت حقيقةً لا يمكن إنكارُها فيما يتعلَّق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية في نهاية العصر الكلاسيكي في الشرق الأدنى.

ومع ذلك، فإن هذا الانقسام خادِعٌ؛ فعلى الرغم من أن الرقَّ معرَّف هنا على أنه نقيض الحرية، فإن الاثنين ليسا متناقضين بصورةٍ مطلقة، وينتج من هذا توترٌ لخَّصه ديفيد غرايبر (David Graeber) بشكل جميل. فصحيحٌ أنّ العبيد هم الأشخاص الذين تكون حريتهم في العمل محدودةً من قِبَل أشخاص آخرين، أي مالِكِيهم، إلَّا أنه ضمن ما يسمح به المالكُ يمكن للعبد أن يفعل ما يريد، ومن ثَمَّ فإن العبدَ حرٌّ في فِعْل ما يريد باستثناء ما لا يُسْمَح له بفعله. ولكن هذا هو تعريف الشخص الحر نفسه، الذي تكون حريتُه في العمل محدودةً أيضاً، بموجب القانون في هذه الحالة. فالأحرار يمكنهم أن يفعلوا ما يريدون ولكن في نطاق القانون، ليست الحريةُ والرقُّ ثنائيّةً تامَّةً إذن، إنما هما درجتان من عدم الحرية. العبودية ليست عكس الحرية، إنها مجرَّد درجة أكثر تطرُّفاً من التقييد على النحو المحدد في نظامٍ اجتماعيٍّ وقانونيٍّ معيَّن(٦٣).

ولكن من المؤكَّد أن هناك بعض القيود التي يُنظر إليها عالمياً على أنها

---

(٦١) Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, pp. 9-10 and 23.

يذكر محمد الطاهر بن عاشور (ت. ١٩٧٣م) أن الكلمة العربية «حرية» تعني في الأصل: من «ليس عبداً». انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط٢ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥)، ص١٦٠.

(٦٢) لقد سألتُ كيشيا علي وجوناثان بروكوب (Jonathan Brockopp)، ولم يعرف أحدٌ منهما تعريفاتٍ للعبودية (الرق) في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. يذكر فرانز روزنتال أن «مشكلة الحرية وجدت القليل من الاهتمام الإيجابي في الكتابات الفقهية [الإسلامية]»، انظر: Rosenthal, Ibid., p. 33.

(٦٣) David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (New York: Melvillhouse, 2011), p. 204.

تشير إلى بعض التغييرات الجسيمة في وضع العبد عن وضع الحر. في مقالة مهمَّة تتناول الجهود الرامية إلى تعريف العبودية، تذكر سوزان مايرز (Suzanne Miers) أنه على الرغم من أن الحرية تعني بالتأكيد أشياءَ مختلفةً بين الثقافات، فإن «بعض أشكال تقليص الحريات الشخصية تُعتبر عالمياً أشكالاً من العبودية»[٦٤]، إلّا أنها لا تحدِّد في الواقع ما هي هذه الأشكال (ربما لأنه يستحيل إجراء هذا التحديد)، ولا أين بالضبط يمكننا أن نحدِّد الخطَّ الفاصل بين الحرية والرّق إذن؟

وفي التقاليد الغربية، فإن الحرية أكثر من مجرَّد كونها حقيقةً ثابتةً. إن كيفية فهمِنا للحرية موروثةٌ من اليونان وروما الكلاسيكيّتيْن؛ حيث كانت «الحرية» هي الفئة القانونية لمواطني جمهوريةٍ ديمقراطيّةٍ مفترضة. إنّ الشخص الحرَّ مستقلٌّ بذاته، وله الحرية في فعل ما يشاء إلا ما يحظره القانون، وكلُّ شخصٍ آخر هو عبد. ولكن حتى في العصور الكلاسيكية لم يكن هذا التعريفُ القانوني للحرية أكثر من «حجَّة خطابيَّة»، كما قال أحد الباحثين؛ حيث إنّ قِلَّةً من الناس في العالم اليوناني والروماني كانوا في الواقع «أحراراً» طبقاً لهذا التعريف. كان الجميعُ تقريباً مقيَّدين بروابطَ اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ وحتى قانونية قوية[٦٥]. لو طبقنا هذا التعريف الخطابي للحرية عالمياً أو عبر التاريخ، فلن تكون النتائجُ مفاجئةً. فمن الناحية النظرية، لا ينطبق هذا المفهوم للحرية إلّا على الديمقراطيات الليبرالية. وفي الأنظمة الأوتوقراطية - أي ربما أغلبية المجتمعات في تاريخ البشرية - لن يكون هناك أحرارٌ تقريباً[٦٦]. لكن الحرية بالمعنى اليوناني الروماني الكلاسيكي تظل خياليّةً دائمةً في الغرب. وفي انسجامٍ مع هذه الملاحظة، يقلِب الباحث القانوني فوغان لوي (Vaughan Lowe) عبارةَ روسو (ت. ١٧٧٨م) الشهيرة حول حالة الحرية الطبيعية للإنسان: «يولد الإنسانُ مكبَّلاً بالأغلال، ولكنه يعتقد أنه حرٌّ في كل مكان»[٦٧].

---

(٦٤) Suzanne Miers, "Slavery: A Question of Definition," *Slavery and Abolition*, vol. 24, no. 2 (2003), p. 2.

(٦٥) أقتبس هنا من: Youval Rotman, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World*, translated by Jane Marie Todd (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), p. 19.

(٦٦) Ibid., pp. 17-18.

(٦٧) Vaughan Lowe, *International Law: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 1.

ما معنى الحرية الذي يمكن أن نفكِّر فيه بحيث يتجاوز هذا المفهوم اليوناني الروماني؟ قد تكون إحدى الطرائق هي تجنُّب التجريد من أجلِ فهم أكثرَ واقعيّةً، وإن كان أقلَّ أناقةً. في الخطاب الرسمي للشريعة الإسلامية ما بعد القرن الحادي عشر، جرى تعريف حالة الحرية على أنها خلاف عبودية، ولم يتم تعريف العبودية على أنها فكرة مجرَّدة، بل على أنها دمجٌ للقيود المحدَّدة التي وضعتها الشريعةُ على العبد. فالرقُّ هو «ضعف حُكميّ» أو «عجز حكمي»[٦٨]. فعلى سبيل المثال، لا يجوز للعبد أن يورِّث الملكية أو يَرِثها (مع بعض الاستثناءات) أو أن يشغل منصب القيادة العليا في الدولة الإسلامية.

تتمثّل طريقةٌ أخرى للتفكير في الحرية في تمييزها من خلال الاستقلالية وغياب القيود، وهي المفاهيم التي يُنظَر إليها على أنها مرادِفةٌ تقريباً للحرية في التقليد القانوني الروماني جميعه وصولاً إلى هنري ديفيد ثورو (Henry David Thoreau) (ت. ١٨٦٢م). فالبناء على تقاليد روسو ومفكّري أوائل القرن العشرين مثل إيمّا غولدمان (Emma Goldman) (ت. ١٩٤٠م)، فرَّق فيلسوف أكسفورد إشعياء/ إزايا برلين (Isaiah Brlin) (ت. ١٩٩٧م) بين «الحرية السلبية» أو غياب التدخُّل في قدرتنا على العمل، و«الحرية الإيجابية»

---

(٦٨) برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح البداية**، ٨ ج (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٩٩٦)، ج٣، ص٤٣١؛ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار: عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود عمر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٤، ص٣٩٤ (الرقّ: ضعف حُكمي يتهيَّأ الشخصُ به لقَبُول مِلْك الغير)؛ شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج**، تحقيق محمد خليل عيتاني، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧)، ج٣، ص٣٦ (عجزٌ حكمي يقوم بالإنسان بسبب الكفر)؛ محمد علاء التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق رفيق العجم، ٢ ج (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦)، ج١، ص٨٧٠. انظر: Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," pp. 4-5.

تنشأ مقارنة مثيرة للاهتمام مع تعريف فكتور أوشندو للعبودية، على أنها: «استمرارٌ لحالة العجز، وعدم الأهلية التامة تجاه عدد من «الحقوق الأولية» المكتسبة للإنسان»، انظر: Victor C. Uchendu, "Slaves and Slavery in Igboland, Nigeria," in: Miers and Kopytoff, eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, p. 123.

نجد أيضاً مقولةً فارسيةً لها معنًى مكافئ: بندگى بيچار گى [أي: العبد فقير]، انظر: 'Alī Akbar Dekhodā, *Amthāl-o hekam*, 4 vols., 7th ed. (Tehran: Chāpkhāne-ye Sepehr, 1370/[1992]) vol. 1, p. 467.

التي تعني مدى تمكينِ المجتمع لأعضائه من تحقيق الفُرَص(٦٩). ومنذ عصر التنوير، فإن نوع الحرية الذي يقفز أولاً إلى الذهن الغربي هو «الحرية السلبية» التي تكلَّم عليها برلين. إنها حرية رُعاة البقر في الحلقة المفتوحة، حريةُ عددٍ لا يحصى من الأبطال (هيرو) المنفردين، وخصومهم، في الأفلام والتلفزيون الأمريكي(٧٠). تدمِّر العبوديةُ هذه الحريةَ السلبية، وتكبِّلها بالسلاسل. ولكن، كما تُظهر حالة صقللي محمد، حتى عند تقييد الحرية السلبية بشكلٍ كبيرٍ بسبب العبودية، يمكن أن تزدهر «الحريةُ الإيجابية» وتكون مغريةً. لم يكن صقللي محمد حراً بحسب تعريف الشريعة الصارم، حيث يمكن للعبيد من فئة الدوشيرمة مثله أن يكونوا أقوياء للغاية، لكنهم كانوا لا يزالون عبيداً وفقاً للقانون. فعندما ذهب أحد أسلافه - إبراهيم باشا (ت. ١٥٣٦م) وكان وزيراً أعظم أيضاً - للإدلاء بشهادته في قضيةٍ تهمُّه، رفض القاضي قَبولَ شهادته؛ لأنه كان عبداً(٧١). إلَّا أن كونه عبداً من الدوشيرمة زاد بشكلٍ كبيرٍ من «الحرية الإيجابية» لـ إبراهيم باشا وصقللي محمد؛ لأنهما اكتسبا الثروة والقوة والهيبة التي لم يكونوا ليحصلوا عليها لو كانوا أحراراً بشكل قانوني (من المهم أن نلاحظ أن كلّاً من الفهم الإسلامي للحرية والفهم الغربي ما قبل الأنواري للحرية، يقعان في موضع ما بين مفهومي الحرية السلبية والإيجابية لـ برلين. لم تُتَصَوّر الحريةُ في هذه التقاليد على أنها انعدامٌ كامل للقيود، ولكن فُهمت - بدلاً من ذلك - على أنها حرية استخدام العقل والهداية الإلهية لتحقيق هدف الشخص كإنسانٍ يسعى إلى الفضيلة وطاعة الله)(٧٢).

---

(٦٩) Emma Goldman, *Red Emma Speaks*, edited by Alix Kates Shulman, 3rd ed. (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996), p. 121, and Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in: Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), pp. 191-242.

(٧٠) انظر: "Snake Plissken in "Escape from New York" (1981) and "Escape from L.A." (1996), Jack Reacher, and Captain Pike from Star Trek's first episode, "The Cage" (1966).

(٧١) كان القاضي الذي رفض شهادة إبراهيم باشا هو العالم البارز شيخ الإسلام فناري زاده محمد جلبي (ت ١٥٤٨م)، انظر: Mehmet Gel, "Kanûnî Devrinde "Müftî" ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir "Hüccet-i Şer'iyye" İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması," *Osmanlı Araştımarları*, vol. 42 (2013), p. 72.

(٧٢) حول المفهوم الحديث نسبياً لـ «حرية السَّلْبِية» كحكم ذاتي كامل وتحرُّرٍ من القيود، انظر: Berlin, "Two Concepts of Liberty," p. 201, and Syed Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Johor: Universiti Teknologi Malaysia Press, 2014), pp. 33, 59 and 93.

لقد اعتدنا التفكير في الحرية على أنها «حرية سلبية» بحيث يمكننا أن ننسى كيف أن هذا قد لا يكون مرغوباً دائماً أكثر من «الحرية الإيجابية». كما لاحظ عالم الاجتماع جورج سيميل (Georg Simmel) (ت. ١٩١٨م)، أنه لتقدير الحرية والاستقلالية يجب أن يكون لدى المجتمعات هياكلُ لحماية الأفراد، أي: إن الحرية والاستقلالية ممكنةٌ فقط داخل المؤسسات والهياكل(٧٣). وفي فصلٍ تنظيريٍّ مؤثِّر عن العبودية عام (١٩٧٧م)، أشار عالما الأنثروبولوجيا إيغور كوبيتوف (Igor Kopytoff) وسوزان مايرز (Suzanne Miers) إلى أنه في الكثير من المجتمعات ـ خاصةً تلك التي توجد فيها هياكلُ دولةٍ قوية ـ فإن «الحرية» لا تكْمُن في الاستقلالية أو اختيار المرء ما يريد القيام به، بل بالأحرى في الانتماء إلى هياكل اجتماعية حِمائية قوية، ولكن أيضاً مقيِّدة، مثل الأسرة(٧٤)، هذه حريةٌ إيجابيةٌ وليست استقلالية. غالباً ما يكون هذا المكسب الحاسم في «الحرية الإيجابية» هو ما يمكن أن يقود العبيد المؤقتين إلى البحث عن الاستعباد الدائم مع الأسرة، كما حدث في قانون العهد القديم(٧٥)(*). التقت فريا ستارك (Freya Stark) في وادي

= انظر أيضاً: حسين بن أحمد المرصفي، **رؤية في تحديث الفكر المصري (مع رسالة الكلم الثمان)**، تحقيق أحمد زكريا الشلق (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص١٢٢.

(٧٣) Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, translated by Kurt H. Wolff (New York: Free Press, 1950), pp. 273-274.

(٧٤) Kopytoff and Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality," p. 17, and Igor Kopytoff, "Cultural Context of African Abolition," in: Suzanne Miers and Richard Roberts, eds., *The End of Slavery in Africa* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988), pp. 488-490.

لتناول فلسفي موسَّع لهذه المسألة، انظر: John Christman, "Analyzing Freedom from the Shadows of Slavery," *Journal of Global Slavery* , vol. 2, nos. 1-2 (2017), pp. 162-184.

(٧٥) **الكتاب المقدس**، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢١، الآية ٦.

(*) ينصُّ هذا القانون التشريعي الوارد في سفر الخروج (٢١) على تحرير العبد إذا خدم لستِّ سنين، وأنه يخرج وحده دون زوجته بعد التحرير، إلَّا إن اختار البقاء مع الأسرة، ففي هذه الحالة يظل عبداً إلى الأبد. وهذا هو النص بتمامه: «(١) هذِهِ هِيَ الأَحْكَامُ الَّتِي تَضَعُ أَمَامَهُمْ: (٢) إِذَا اشْتَرَيْتَ عَبْداً عِبْرَانِيّاً، فَسِتَّ سِنِينَ يَخْدِمُ، وَفِي السَّابِعَةِ يَخْرُجُ حُرّاً مَجَّاناً. (٣) إِنْ دَخَلَ وَحْدَهُ فَوَحْدَهُ يَخْرُجُ. إِنْ كَانَ بَعْلَ امْرَأَةٍ، تَخْرُجُ امْرَأَتُهُ مَعَهُ. (٤) إِنْ أَعْطَاهُ سَيِّدُهُ امْرَأَةً وَوَلَدَتْ لَهُ بَنِينَ أَوْ بَنَاتٍ، فَالْمَرْأَةُ وَأَوْلَادُهَا يَكُونُونَ لِسَيِّدِهِ، وَهُوَ يَخْرُجُ وَحْدَهُ. (٥) وَلكِنْ إِنْ قَالَ الْعَبْدُ: أُحِبُّ سَيِّدِي وَامْرَأَتِي وَأَوْلَادِي، لَا أَخْرُجُ حُرّاً، (٦) يُقَدِّمُهُ سَيِّدُهُ إِلَى اللهِ، وَيُقَرِّبُهُ إِلَى الْبَابِ أَوْ إِلَى الْقَائِمَةِ، وَيَثْقُبُ سَيِّدُهُ أُذْنَهُ بِالْمِثْقَبِ، فَيَخْدِمُهُ إِلَى الأَبَدِ» (المترجم).

حضرموت باليمن في ثلاثينيات القرن العشرين بفتاةٍ صغيرةٍ بدت بائسةً تماماً. سألت: «هل هي أَمَةٌ؟»، وكان الرد أنّ الفتاة يتيمة. كانت ستارك تُقيم في منزلٍ محاطٍ بالعبيد وأطفالهم الثرثارين. كان لجميعهم مكانٌ هناك، في حين أن الأيتام ـ كما قيل لـ ستارك ـ ليس لديهم شيء[٧٦].

ما هو أبعد من مشكلة ما تعنيه الفروقُ بين الحر والعبد أنّ بعض المجتمعات قد تفتقر إلى تمييز واضح تماماً بينهما، وتُكوِّن بدلاً من ذلك مستوياتٍ متعددةً من السيطرة والتبعية والاعتماد. فلو سافرنا إلى عالم الملايو في جنوب شرق آسيا بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، لوجدنا أنه ليس في لغات المنطقة كلمة تعادل تقريباً الكلمة الإنكليزية «حر/ free»، وأنه لا يوجد تصنيف واحد أو فئة مقابلة لل «عبيد». تتضمَّن النصوص القانونية للملايو في تلك الفترة ما لا يقلُّ عن خمسة مصطلحاتٍ مختلفة قام العلماء الأوروبيون والإداريون الاستعماريون في أوقاتٍ مختلفة بترجمتها ـ أو عدم ترجمتها ـ إلى «عبد»[٧٧].

لا توجد الحرية دائماً على أرضية واحدة. حتى في المجتمعات ذات الفروق القانونية النظرية الواضحة بين الحرية والعبودية، قد تكون السيطرة الفعلية والاستقلالية والتبعية أشياءَ مرتبطةً بغيرها أكثر من كونها مُطلقةً. يمكن لنوعي «الحر» و«العبد» أن يتوسَّعا أو ينكمشا حسب العلاقة بموضوعهما. ففي عالم البحر الأبيض المتوسط القديم والعصور الوسطى (أوروبا والحضارة الإسلامية على حدٍّ سواء)، لم تكن تبعيةُ العبد الكثيفةُ مُطلقةً، فقد كان العبد ـ أو الأَمَة ـ خاضعاً لسيّده، وليس للمجتمع ككل. ومن ثَمَّ استخدم الأسياد الرومان ـ وبعدهم البيزنطيون ـ العبيدَ لإدارة متاجرهم، وليكونوا وجوهاً عامَّة لأعمالهم، وللتفاوض والجدل مع عدد لا يحصى من العملاء والمقاولين «الأحرار» بصورةٍ يوميَّة[٧٨]. لم يكن العبد أدنى درجةً في السُّلَم في شوارع روما أو القسطنطينية/ إسطنبول، وإذا كان سيّده شخصاً قوياً

---

(٧٦) Freya Stark, *The Southern Gates of Arabia* ([New York]: E. P. Dutton, 1936), p. 64.

(٧٧) Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," p. 21, and V. Matheson and M. B. Hooker, "Slavery in the Malay Texts: Categories of Dependency and Compensation," in: Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, pp. 184-186.

(٧٨) Rotman, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World*, pp. 97-98.

أو ثريّاً، فإن العبد كان يتمتَّع بالمرتبة نفسِها لهذا الارتباط في الحياة العامَّة. فباختصار: اعتمدت منزلةُ العبد على وضع سيده(٧٩).

العبودية كملكية بشرية

التعريف الشائع في القاموس الإنكليزي للعبد هو: «شخص مملوكٌ بشكل قانوني مِن قِبل شخصٍ آخرَ، ويُضطَّر إلى العمل من أجل هذا الشخص من دون أجر»(٨٠). وكانت فكرة العبودية باعتبارها انحداراً بالبشر إلى أشياء يمتلكها أشخاصٌ آخرون موضوعاً رئيساً في الطريقة التي جرى بها فهمُ هذا المفهوم في الغرب(٨١). في الواقع يعود هذا الفهم إلى أفلاطون وأرسطو، حيث يعرّف الأخيرُ العبد على أنه «قطعة حيَّة من الممتلكات»(٨٢). حقَّقت فكرة «العبودية كملكية» بروزاً من أواخر القرن السابع عشر فصاعداً، وكان هذا التعريف مُهيمناً عندما بلغت حركة إلغاء العبودية أَوْجَ قوَّتِها منذ

---

(٧٩) للاطلاع على مثال ممتازٍ على ذلك، انظر: S. D. Goitein, "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records," *Arabica*, vol. 9, no. 1 (1962), p. 4.

(٨٠) <https://www.merriam-webster.com/dictionary/slave>.

(٨١) للاطلاع على التعريفات الأخرى للعبودية على أنها مِلْكِيّة بشرية (مع الاعتراف بالنزوع التشريعي في تعريفه)، انظر: John Kells Ingram, *A History of Slavery and Serfdom* (London: A. and C. Black, 1895), p. 262.

العبد هو شخص مِلْك لشخصٍ آخر، وهو أدنى اجتماعيّاً وسياسيّاً منه، ويؤدي عملاً إلزاميّاً. انظر: H. J. Nieboer, *Slavery as an Industrial System*, 2nd ed. (The Hague: Nijhoff, 1910).

عنصر المِلكية أساسي لتجسيد عجز العبيد، انظر: Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," p. 2, and Finley, "Slavery," pp. 307-313.

انظر أيضاً: Watson, "Introduction: Slavery as an Institution: Open and Closed Systems," p. 4; Paul Lovejoy, "Slavery in the Context of Ideology," in: Paul E. Lovejoy, ed., *The Ideology of Slavery in Africa* (Beverly Hills, CA: Sage, 1981), pp. 11-15, and Jean Allain and Robin Hickey, "Property and the Definition of Slavery," *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 61, no. 4 (2012), pp. 915-938.

للاطلاع على نظرةٍ عامة مفيدة عن العبودية ـ كملكية، وانتقادات لهذا الرأي، والتي لم أقف عليها إلا بعد كتابة هذا الفصل، انظر: David M. Lewis, "Orlando Patterson, Property, and Ancient Slavery: The Definitional Problem Revisited," in: John Bodel and Walter Scheidel, eds., *On Human Bondage: After Slavery and Social Death* ([New York]: Wiley-Blackwell, 2016), pp. 31-54, esp. pp. 40-48.

(٨٢) Plato, *Statesman*, 289d, and Aristotle, *Politics*, 1.1253b.

الثمانينيات من القرن التاسع عشر فصاعداً[83]. وقد ترسخت فكرة «العبودية كمِلْكية» من خلال تعريف العبودية الوارد في اتفاقية العبودية (Slavery Convention) عام ١٩٢٦م (الذي أعيد تأكيده في الاتفاقية التكميلية عام ١٩٥٧م): «العبودية هي حالةُ أو وضعُ الشخص الذي تُمَارَس عليه أيٌّ من السلطات المرتبطة بحقّ الملكية، أو جميعها...»[84]. وهي فكرةٌ موجودة أيضاً في التقاليد الرومانية والإسلامية. إن القرآن يقارن في موضع واحدٍ شخصاً بكامل قدراته بـ «عبد مملوك» (سورة النحل: ٧٥). في الواقع، أصبحت كلمة «مملوك» أحد المصطلحات التقنية الأساسية للتعبير عن العبد في الحضارة الإسلامية، حيث يعرِّف أقدَمُ معجم عربي العبدَ على هذا النحو. بالنسبة إلى الفقهاء المسلمين، أصبحت ملكيّةُ شخصٍ ما تُفهم على أنها نتيجة للضعف الحكمي أو العجز الحكمي الذي عُرِّف به العبد[85].

وكما هو الحال مع الحرية، فإن تعريف العبودية من منظور المِلْكِية يترك أسئلةً أكثر من الإجابات. وكما ذكر عالم الاجتماع الفنلندي إدوارد ويسترمارك (Edward Westermarck) (ت. ١٩٣٩)، فإن المِلْكيةَ هي بحد ذاتها فجواتٌ تجريدية قانونية[86]، إنها مشحونةٌ على نحو أكثر من مفهوم الحرية. فماذا تعني الملكية؟ إنّ امتلاك الشخص لشيءٍ ما أو حالةِ شيءٍ ما كمِلْكٍ له ليست شيئاً ثابتاً أو بسيطاً. يتعامل قانونُ المِلكية في القانون العام مع الحقوق التي يمتلكها الناس فيما يتعلّق بالأشياء. فالملكية هي «مجموعة من الحقوق» التي يتمتَّع بها المالكون: حقوق استخدام الأشياء واستبعادها وتدميرها وبيعها[87]. يمتلك المالكُ بعضَ هذه الحقوق في بعض الأحيان،

---

(٨٣) انظر على سبيل المثال: Cairns, "The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking," p. 63.

(٨٤) نص هذه الاتفاقيات متاحٌ على: <http://hrlibrary.umn.edu/instree/f3scas.htm>.

(٨٥) الفراهيدي، **كتاب العين**، ج٣، ص٨٣، والبخاري، **كشف الأسرار: عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ج ٤، ص٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٨٦) Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vols., 2nd ed. (London: Macmillan and Co., 1912), vol. 1, pp. 671-672.

(٨٧) Antony M. Honoré, "Ownership," in: Anthony G. Guest, ed., *Oxford Essays in Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1961), p. 113.

أخذتُ تعريف المِلكية على أنها «الحقوق المتعلقة بالأشياء بين الناس» من: John G. Sprankling and Raymond R. Coletta, *Property: A Contemporary Approach*, 2nd ed. (St. Paul, MN: West Academic Publishing, 2012), p. 25. =

ومع قيودٍ كبيرة في كثيرٍ من الأحيان، وأحياناً يمتلكها المالكُ جميعاً. فقد أملك الأرضَ، ولكن قد يكون لدى الآخرين حقُّ الارتفاق (حقٌّ غير حيازي لاستخدام الأرض [مثل المرور بها])، أو قد تكون هناك مواثيق وشروط وقيود (CC&R) تحدُّ من كيفية استخدام المنزل والأرض التي يشغلها، إنّ الملكيةَ معقَّدة ويمكن التنازع بشأنها(٨٨).

من المثير للاهتمام أن صورتنا الأوَّليَّة عن العبودية في الذاكرة الغربية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الملكية. عبودية تشاتيل (Chattel)، أو العبودية التي يُتَمَلَّك فيها العبدُ كممتلكات، وغالباً ما يُستخدَم المصطلحُ لتمييز العبودية الأطلسية عن أشكال العبودية الأخرى تاريخيّاً. في ملاحظة كاشفة، تَستَدْعِي مايرز الطريقة التي يتم بها فهم الملكية البشرية في المجتمع الغربي: عبيد تشاتيل هم ملكية بشرية، «تحت السيطرة الكاملة للسيِّد، الذي لديه سلطة الحياة والموت عليهم» كما كتبت(٨٩).

كان هذا الوضع للعبيد صحيحاً في كثيرٍ من الأحيان. في القانون الروماني المبكِر، صُوِّرَ العبيدُ على أنهم أشخاص لا حقوقَ لهم. وبما أنهم - من الناحية النظرية - أَسْرى حرب تم إعدامهم، فقد كانوا ميتين من الناحية القانونية على أي حال(٩٠).

وخلال الحقبة الجمهورية الرومانية (من القرن السادس إلى الأول قبل الميلاد)، لم تكن هناك قيودٌ قانونية على معاملة السيّد لعبيده. وفي حقبة سلالة مينغ في الصين (١٣٦٨ - ١٦٤٤م)، كان يُشار إلى العبيد على أنهم

= حول الجهود المبكرة للتنظير لقانون الملكية، انظر: Frederick Pollock, *An Essay on Possession in the Common Law* (Oxford: Clarendon Press, 1888), pp. 1-25.

وبالتشديد على أنّ مفهوم الملكية مُوَحَّدٌ وليس متنوّعاً في الأنظمة القانونية الناضجة، يقدم أونوريه (Honoré) التعريف (الغامض جداً) للملكية على أنها «أكبر فائدةٍ ممكنة من الشيء، يعترف بها نظامٌ قانوني ناضج».

(٨٨) انظر: Honoré, Ibid., pp. 145-146, and Robin Hickey, "Seeking to Understand the Definition of Slavery," in: Allain, ed., *The Legal Understanding of Slavery*, pp. 220-241.

(٨٩) Miers, "Slavery: A Question of Definition," pp. 2-3.

(٩٠) William W. Buckland, *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian* (New York: AMS Press, 1969), reprint of Cambridge University Press, 1908, pp. 2-3.

«ليسوا بشراً»، ولم يكن الوضع أنه ليس بإمكانهم امتلاك ممتلكات أو الزواج أو إنجاب أطفال شرعيين فحسب، بل إنّ قتل أحدهم لم يكن يمثّل أيَّ مشكلة قانونية(٩١). ولدى شعب توراجا (Toraja) في سولاويزي (في إندونيسيا اليوم)، كان أي شخص أُدين بارتكاب جريمة كبرى يمكن أن يُعدَم أحد عبيده بدلاً منه(٩٢). وأعلن قاضٍ في ولاية كارولينا الجنوبية عام ١٨٤٧م أن العبد «لا يمكنه التذرُّع بـ الوثيقة العظمى (maga carta) ولا بالقانون العام»، فبالنسبة إلى العبد كان القانون هو ما يقوله سيِّده(٩٣).

ومع ذلك، فإنّ استحضار «المِلْكية» في شكلها الكامل، حيث يحتفظ المالك بمجموعةٍ كاملةٍ من الحقوق، كما لو كنا نتحدَّث عن شخصٍ يملك قلماً؛ لا ينطبق غالباً على عبودية تشاتيل. ففي الشريعة الإسلامية ـ وهي نظام قانوني اعتُبر فيه العبيدُ مِلْكيّةً بشريةً ـ كان من المحظور تماماً أن يقتلهم سيدُهم أو يعاقبهم جسدياً بشدَّة (ما لم يكن السيد هو المنفِّذ الوحيد المتاح للشرع، أو ـ وفقاً لبعض المذاهب الفقهية ـ ارتكب العبدُ جريمةً حدِّيةً [من الحدود] أو بدنية)(٩٤). ولم يكن هذا هو الحال في القانون الروماني بعد

---

(٩١) Crossley, "Slavery in Early Modern China," p. 191.

في حقبتي هان (Han) وتانج (Tang) كان قَتْل العبيد من دون إدانة الحكومة جريمةً. انظر: E. G. Pulleyblank, "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China," *Journal of the Social and Economic History of the Orient*, vol. 1, no. 2 (April 1958), p. 213.

(٩٢) Kerry Ward, "Slavery in Southeast Asia, 1420-1804," in: Eltis and Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3: *AD 1420-1804*, p. 171.

(٩٣) Lawrence M. Friedman, *A History of American Law*, 2nd ed. (New York: Simon and Schuster, 1985), p. 225.

(٩٤) لم يُجِز المذهبان الحنفي والزيدي إنفاذَ عقوبات الحدود على العبيد إلا للحاكم/ الدولة، في حين أجازت المذاهب الأخرى ذلك للسادة، انظر: محمد بن إسماعيل بن الأمير الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ٤ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥)، ج٣، ص١٤ ـ ١٥؛ محمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق عز الدين خطاب، ٨ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ج٧، ص١٣٧ ـ ١٣٨. عاقبت جميع المذاهب الفقهية الشخص الحرَّ إذا قتل عبداً، إلا المذهب الحنفي الذي أجاز وحدَه القتلَ كعقوبة على ذلك. وقد قال الحنفية بذلك لأنهم رأوا أن الآية القرآنية: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] قد نسخت الآيةَ الأخرى التي تقول: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨]. اعتبر الحنفية أنّ هذه الآية الثانية تعني أن أي شخص حر يساوي أيَّ شخصٍ حر آخر، ونحو ذلك. افترضت المذاهب الفقهية الأخرى أن «الحرَّ بالحر» تعني أنه يجوز إعدام الشخص الحر فقط إذا قتل شخصاً حرّاً، وخلصوا إلى أن هذه الآية نسخت آيةَ ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾؛ Jonathan Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London: Oneworld, 2014), pp. 99-100, =

الإصلاحات القانونية للإمبراطور هادريان (ت. ١٣٨م). فمع زيادة عدد العبيد في الإمبراطورية الرومانية الآخذة في التوسُّع، وُضِعت قوانينُ لحمايتهم، منع هادريان العقابَ المفرط وكذلك قتلَ العبد من دون حُكْمٍ قانونيٍّ. وأصبح واضحاً في حقبة الإمبراطور أنطونيوس بيوس (ت. ١٦١م)، ولاحقاً قسطنطين (ت. ٣٣٧م) أنه إذا قتل سيّدٌ عبدَه بدم باردٍ، أو عاقبه بصورة مُفرطة؛ فإنه يكون مداناً بارتكاب جريمة قتل[٩٥]. وفي قانون جستنيان اقتصرت حقوقُ السيد في ممارسة العنف ضد عبده على التهذيب المعقول[٩٦].

ومع ذلك، فلم تكن الحقائقُ القانونية معقَّدةً للغاية في الغالب فحسب، بل كانت الحقائق الاجتماعية وراء القوانين. فيؤكّد الكثير من المؤرّخين أنّ القيود القانونية على معاقبة العبيد في الإمبراطورية الرومانية كان لها تأثيرٌ ضئيل في الواقع[٩٧]. كان لدى جميع المستعمرات الثلاث عشرة في الجنوب الأمريكي قوانينُ تُنظِّم العِرْقَ والرقَّ، والتي كانت تُحدَّث من حينٍ إلى آخر. وفي الواقع أُعدِمت حِفْنةٌ من مالكي العبيد البيض أو سُجِنوا بتهمة قتل عبيدهم أو معاملتهم بقسوة، في شمال كارولينا وفيرجينيا، إلا أن هذه القِشْرةَ من الحماية القانونية لم تمثِّل ـ بأي حالٍ من الأحوال ـ الواقعَ القانوني للعبيد الأمريكيين. فعلى الرغم من أن الكثير من الولايات في الجنوب كان لديها تقنيناتٌ للعبودية تجعل من إساءة السادةِ معاملةَ العبيد جريمةً، فإن سوءَ المعاملة كان مُتفهّماً حين يتعلّق الأمر بخطورة العصيان أو التعدي، الذي كان السيد يعاقِبُ العبدَ بسببه. لقد كان يُسمح ببتر الأطراف والإخصاء والإعدام كعقوباتٍ عندما تكون الجريمةُ المزعومة شديدةً. وكان السيد هو الذي يقيِّم هذه الخطورة. وكان من المستحيل تقريباً على العبيد أن يعترضوا

= عاقب الرسول والخليفة عمر أصحابَه الذين قتلوا أو أحرقوا عبيدهم بمئة جلدة، والتغريب سنةً في المنفى، وفقدان رواتبه [محو سهمه]، وفَرَضَ تحريرَ عبدٍ آخر في الحالة الأولى، ومئة جلدة وتحرير العبد المحروق في الحالة الثانية؛ انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج٨، ص٦٦.

(٩٥) انظر: Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, p. 232, and William Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1955), p. 115.

(٩٦) Buckland, *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, pp. 36-38.

(٩٧) Harper, Ibid., p. 232, and Westermann, Ibid., p. 115.

على أي نوع من المعاملة في المحكمة؛ لأنهم لا يستطيعون حتى الإدلاء بالشهادة[٩٨].

وإذا تجاوزنا سلطةَ الحياة والموت هذه، فماذا يعني «امتلاك» شخص؟ هل هي مسألة السيطرة الكاملة عليه؟ إذا كان الأمر كذلك، فإننا نمارس السيطرةَ الكاملةَ على بعض الأشخاص الذين لن نعرّفهم بسهولة كعبيد: أطفالنا الصغار. ليس أطفالُنا بالتأكيد مثل الكراسي أو الأقلام، ولا يمكننا التنازل عنهم أو إلحاق الأذى الجسدي بهم من دون عواقب قانونية. ولكن ـ كما ذكرنا للتو ـ لم يكن يجوز لمالك العبد أن يفعل مثل هذه الممارسات مع عبده في بعض أنظمة عبودية تشاتيل الرئيسة. كان موقف الأغلبية [الجمهور] في مذاهب الفقه الإسلامي هو أنه يجوز للسادة تأديب عبيدهم كما يفعلون مع أطفالهم أو زوجاتهم (على الرغم من أن بعض الفقهاء المسلمين سمحوا بدرجة أكبر من الشدَّة)[٩٩]. وقد سمحت قوانين الرق الرومانية ـ بالتأكيد ـ من أولِ إصدارٍ للقوانين في الجمهورية حتى حقبة هادريان، للسيد بإيذاء العبد جسدياً أو حتى قتله مع الإفلات من العقاب القانوني النظري. لكن هذا لا يساعدنا كثيراً في تمييز العبيد عن الأطفال في السياق الروماني. فنظرياً على الأقل، كان مبدأ القانون الروماني المعروف بـ باتريا بوتيستاس (patria potestas) [سلطة الأب] يعني أن أرباب الأُسر الرومانية لديهم سلطة الحياة والموت على كل فردٍ من أفراد أسرتهم ـ حرّاً كان أو عبداً ـ ويمكنهم قتلهم من دون عقاب. على الرغم من أن هذه كانت نظريّةً قانونيةً أكثر من كونها ممارسةً (وحتى النظرية قد تآكلت في فترة قسطنطين)، فلم يكن من غير المألوف في الحقب الرومانية والبيزنطية أن

(٩٨) Kenneth Morgan, *Slavery and Servitude in Colonial North America* (New York: New York University Press, 2001), pp. 35 and 77; Ira Berlin, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1998), p. 116; Paul Finkelman, "Slavery: United States Law," in: Stanley N. Katz, ed., *Oxford International Encyclopedia of Legal History* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), vol. 5, pp. 258-262, and Friedman, *A History of American Law*, pp. 225-226.

(٩٩) انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٩، ص٣٧٩، ومنصور بن يونس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ٦ ج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣)، ج٥، ص٤٩١ ـ ٤٩٢.

يَترُك أربابُ الأُسر الرضَّعَ غير المرغوب فيهم ليموتوا(١٠٠).

توضِّح مايرز وكوبيتوف الغموضَ الذي يعنيه تعريف العبودية على أنه امتلاك البشر. إذا كانت العبودية هي «تصنيف البشر على أنهم ممتلكات»، وإذا كان التعريفُ الأعمُّ للملكيَّة لا يمكن أن يكون أكثر تحديداً من كونِه حقوقَ الأشخاص المتعلِّقة بالأشياء؛ فإننا في نهاية المطاف نعرّف العبد على أنه «شخصٌ تُمارَس عليه حقوق مؤكِّدة (غير محددة)»(١٠١). فمن الذي لا يندرج تحت هذا التعريف؟

وكما أشار أورلاندو باترسون (Orlando Patterson)، فإنَّ تسميتَنا ـ في العالم الغربي ـ العلاقةَ بالأشياء «ملكيةً» ـ ولكننا لا نستخدم هذا المصطلح للعلاقات مع الناس ـ تتعلَّق أكثر بكيفية إظهار صورتنا للعلاقات، أكثر من ارتباطها بالواقع الفعلي للسيطرة التي نمارسها(١٠٢). ربما يشهق الغربيون المعاصرون من صدمة فكرةٍ مثل «امتلاك» أطفالهم، ولكنّ الآباء الرومان حتى العصور الوسطى في أوروبا كان بإمكانهم بيع أطفالهم كعبيدٍ إلى الدائنين من أجل دفع الديون. كان هذا شائعاً أيضاً في الهند في القرن التاسع عشر وكذلك في جنوب شرق آسيا(١٠٣). إضافة إلى ذلك، كان الآباء الفقراء الذين يتنازلون عن الأطفال غير المرغوب فيهم مصدراً منتظماً لأسواق العبيد في أوروبا في العصور الوسطى(١٠٤). ومع ذلك، وفي جميع

(١٠٠) Yan Thomas, "Vitae Necisque Potestas: Le Père, la cité, la mort," *Publications de l'ècole Française de Rome*, vol. 79 (1984), p. 507, and Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 134.

(١٠١) Kopytoff and Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality" p. 11.

(١٠٢) Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), p. 22.

(١٠٣) Miers, "Slavery: A Question of Definition," p. 6.

كما حكم الإمبراطور الروماني أنطونيوس، الذي سنَّ قوانين تحمي العبيد، أنه إذا باع الآباءُ الرومان أطفالَهم فإن هذه البيوعَ فاسدة. وعلى الرغم من أن الآباء لم يُمنعوا من القيام بذلك، إلا أن الطفل إذا أراد في وقتٍ لاحق التمرُّدَ على وضعه كعبد فإنه يمكنه الرجوع على البيع الأصلي بالبطلان. ذكر الإمبراطور دقلديانوس هذا كمبدأ ثابت للقانون. وفي وقت لاحق عام (٣٩١م) سمح الإمبراطور فالنتينيني الثاني صراحةً ببيع الأطفال مؤقتاً لسداد الديون. وفي القانون اليهودي الكلاسيكي المتأخر، أباحت المخلطة للآباء بيع بناتهم ولكن ليس أبنائهم. انظر: Justinian Codex 7.16.1 and 4.43.1, 4.10.12, and Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, pp. 187-188 and 190.

(١٠٤) Cam Grey, "Slavery in the Late Roman World," in: Eltis and Engerman, eds., *The* =

هذه الحالات، بدأ هؤلاءِ الأطفالُ كـ «أحرار» من الناحية الفنية بالمعنى القانوني، وليسوا مملوكين قانونياً لأي شخص.

غالباً ما فضَّل الباحثون في العبودية التركيزَ على الهيمنة بدلاً من الالتزام الصارم بالتعبير الخاص بـ الملكية والامتلاك. وعلى الرغم من أن الكلمة مأخوذة من أصلٍ لاتينيٍّ يرجع إلى الجذر اللاتيني للمِلْكية (*dominium*/ دومينيوم)، فقد اختار باحثون ـ مثل باترسون ـ كلمة (الهيمنة/ *domination*) كعنصرٍ رئيسٍ للعبودية. ولكننا ـ مرةً أخرى ـ نرى أنّ التعريفَ لا ينطبق على الحالات التاريخية المهمَّة المصنَّفة بشكلٍ متفقٍ عليه على أنها عبودية. ففي العالم الإسلامي في العصور الوسطى، كان العبيد ـ في بعض الأحيان ـ هم الذين يسيطرون على الأحرار، وحتى قبل أن يبدأ العثمانيون نظامَهم للعبيد الإمبراطوريين، كانت مصر وسوريا محكومتيْن ممّا أطلق عليه المؤرخون: الدولة المملوكية (ما يعني حرفيّاً: العبيد) (حوالى ١٢٦٠ ـ ١٥١٧م). وعلى الرغم من تحريرهم بعد إنهاء تدريبهم العسكري، فإن سلالة المماليك من أمراء الحرب الأتراك أو القوقاز كان يعاد إنتاجهم جيلاً بعد جيلٍ من خلال استيراد جنودٍ مماليك [عبيد] جُدد إلى النخبة العسكرية الحاكمة التي كانت تعرِّف نفسَها من خلال تجربتها العسكرية في الرق[١٠٥]. فبعيداً عن كون أحدٍ يسيطر عليهم، فقد كانوا أسيادَ أنفسِهم وسيطروا على الدولة والمجتمع ككُل. يجادل باترسون بأن نخب الرقيق في الحضارة الإسلامية قد استمروا عاجزين في الأمر نفسه؛ لأنّ مصيرهم كان لا يزال معلقاً بأهواء أسيادهم. إلَّا أن تكرار إعدامِ المماليك المصريين والإنكشارية العثمانيين لأسيادهم ـ بإيجازٍ: عندما يناسبهم ذلك ـ يشير إلى خلاف ذلك. إضافةً إلى ذلك، فإن التحوُّل من الملكيَّة إلى الهيمنة لا يفلت من مخاطر التجريد والغموض. أظهرت إندراني تشاترجي (Indrani Chaterjee) أن الحظر البريطاني النهائي على الرق في الهند عام ١٨٤٣م قد نجح في إنهاء هذه الممارسة ليس بتغيير الواقع على أرض الواقع، ولكن بإعادة الوصف الفني. فبالنقل عن تعريف

Cambridge World History of Slavery, vol. 1: *The Ancient Mediterranean World*, p. 496, and = Rotman, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World*, pp. 174-176.

(١٠٥) Nasser Rabbat, "The Changing Concept of the Mamlūk in the Mamluk Sultanate in Egypt and Syria," in: Miura Toru and John Edward Philips, eds., *Slave Elites in the Middle East and Africa* (London: Kegan Paul, 2000), pp. 89 and 97.

العبودية الذي صاغه الفقيه البريطاني المؤثر في القرن الثامن عشر ويليام بلاكستون (William Blackstone) (ت. ١٧٨٠م)، أعلن المسؤولون البريطانيون في الهند أن «الهيمنة الكاملة» على بعض البشر من قِبَل الآخرين لم تعُد موجودةً في راج (Raj) [الحكم في الهند]. ولكن استمرت أشكال أصغر من الهيمنة (يمكن أن تُقرأ: العبودية)، لكنها لم تكن من الناحية الفنية عبودية[(١٠٦)].

وإذا كنَّا نعني بـ «الملكيَّة» حقوقاً محدودةً في التحكُّم والاستخدام، فحتى في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة يمتلك الناسُ بعضُهم بعضاً بطرائق عديدةٍ طوال الوقت بسبب العلاقات والحقوق التي يمتلكونها فيما بينهم[(١٠٧)]. لدى الزوجات والأزواج في الولايات المتحدة الكثير من الحقوق والسلطات على بعضهم بعضاً وعلى عمَلهم، ويتضح ذلك في بعض الأحيان عندما تضطرهم العلاقات إلى صخور التقاضي المريرة، كما يظهر في أثناء إجراءات الطلاق. على سبيل المثال، في الكثير من الولايات الأمريكية، سيجد الزوج الثري الذي بدأت زوجته إجراءاتِ الطلاق نفسَه ممنوعاً من حجز أو حتى إنفاق أصوله الخاصَّة، حيث تمنع القوانين الزوجَ من «تبديد» أصوله أو أصولها قبل الطلاق؛ حتى لا يتمكَّن هذا الزوج من تقويض التوزيع العادل لمجموع ممتلكات الزوجين من المحكمة لاحقاً[(١٠٨)]. يجري الكشف أحياناً عن ملكيَّة الشخص عندما تتجرَّد العلاقة من آداب السلوك [الإيتيكيت]، وتتجلَّى علاقات القوة الخام. ففي اللغة الإنكليزية، يَرِدُ الوصف المفاجئ للعلاقة بين شخصين مُتساوِيَيْن نظريّاً وقانونيّاً في تعبير المِلْكية (على سبيل المثال: 'own you'، «أنا أملكك») ليُظهرَ تفاضُلَ القُوّةِ الحقيقي والنهائي المقنع الذي يستتر تحت قناع بغضنا الاجتماعي المنمَّق لتملُّك الآخرين (مثلما أخبر راسل كرو (Russell Crowe) عمدة نيويورك الفاسد المحقِّقَ الخاص الذي كان قد استأجره - في فيلم مدينة محطمة (Broken City) [٢٠١٣م]: «لقد اخترتك لأنني أمتلكك»).

(١٠٦) Indrani Chatterjee, "Abolition by Denial: The South Asian Example," in: Gwyn Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2005), p. 153.

(١٠٧) Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 22

(١٠٨) Ibid., p. 22, and Harry D. Krause and David P. Meyer, *Family Law*, 5th ed. (St. Paul: Thomson West, 2007), p. 100.

وفي الغرب الحديث، سيكون الحديث عن الزواج كعلاقةِ مِلْكية أمراً بغيضاً، إلَّا أن هذا لم يكن هو الحال دائماً. من المدهش أنه بين عامي ١٧٦٠م و١٨٨٠م - أي قبل أقل من قرن ونصف القرن - كان هناك ٢١٨ حالة من الرجال الإنكليز الذين يعقدون مزاداتٍ لبيع زوجاتهم، بل ويعلنون عن ذلك في الصحيفة[١٠٩]. وقد عبَّرت مجتمعاتٌ أخرى بشكلٍ علنيٍّ عن علاقة الزواج بلغة الملكية، أو على الأقل فعلت ذلك في ظروفٍ محدَّدة. وكان الأزواج في الإمبراطورية الصينية الأولى يُدْرِجون بانتظام زوجاتِهم (الحرائر) كممتلكات في وصيتهم، ويورِّثونها لصديق ما[١١٠]. كما يظهر كوبيتوف ومايرز، غالباً ما كان لدى المجتمعات في أفريقيا صِلَاتُ قَرَابة وترتيبات اجتماعية يباعُ فيها الأفراد في العائلات والعشائر ويُشْتَرَوْن بشكلٍ أساسيٍّ من خلال مؤسَّساتٍ مثل الزواج. بعبارة أخرى، يمكن أن يكون للعلاقات الأُسرية أو المجتمعية الطبيعية تماماً خصائصُ يمكن أن يتعرف إليها الأوروبيون على أنها عبودية، أي التعامل بالبشر[١١١].

ولأنَّ تصنيفَ السيطرة على أنها «مِلْكية» أو أنّ شيئاً ما أو شخصاً ما هو «ممتلكات»، ليس له رابطٌ ضروريٌّ بدرجة التحكُّم التي تمارَس؛ يمكن للمرء أيضاً أن يجد الموقف العكسي: قد يكون هناك أشخاص يمكننا بالتأكيد أن نعتبرهم عبيداً، ويعتبرهم المجتمعُ نفسُه أيضاً عبيداً، على حسب ما نفهم الكلمةَ؛ إلَّا أنهم لا يجري تصنيفُهم تقنياً على أنهم ممتلكات. كانت العبوديةُ موجودةً في الصين الإمبراطورية، ولكن لم يتم تصوُّرها في المقام الأول من خلال الملكيَّة. لم يكن العبيد «مملوكين» قانوناً بشكلٍ كاملٍ كممتلكاتٍ، للسبب التقني الدقيق الذي يجعل القانون الصيني لا يصنِّف الناس على أنهم «أشياء» مملوكة[١١٢]. وكما سنرى لاحقاً، فإن مفاهيم العبودية الحديثة ترتكز أيضاً على فرضية أن العبودية يمكن أن توجد من دون أن يكون أي شخص مملوكاً.

---

(١٠٩) Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom*, p. 162.

(١١٠) Crossley, "Slavery in Early Modern China," p. 191.

(١١١) Kopytoff and Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality," p. 23.

(١١٢) Crossley, Ibid., p. 187, and Pulleyblank, "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China," p. 213.

الاستبعاد بالولادة لدى باترسون

تجنباً لمزالق التجريد المتعلّقة بالملكية والحرية، ذكر أورلاندو باترسون أن هناك عنصراً واحداً من عناصر الهيمنة موجودٌ دائماً كرُكنٍ للعبودية. اقترح باترسون تعريفاً للعبودية كظاهرة عالمية وعبر التاريخ، مؤكداً أنه يُظْهِر دائماً ثلاثَ خصائص. يغيِّر باترسون الترتيبَ قليلاً، ليجادل أنّ العبودية تنطوي دائماً على الخصائص الثلاث الآتية: (١) الهيمنة الدائمة التي تُفرَض في النهاية بالعنف، (٢) التجريد من الشرف، (٣) حالة الاستبعاد منذ الولادة. هذه الخاصية الأخيرة هي «فقدان روابط الولادة في الأجيال الصاعدة والهابطة»، مما يحول دون اكتساب الحقوق بالولادة أو نقلها إلى أطفال المرء، ويقطع الرقيق عن الأسرة والمجتمع، باستثناء ما يسمح به الأسياد. فلا يرث العبيدُ أيَّ حماية أو امتياز، ولا يمكنهم نقل أي شيء إلى أطفالهم. بالنسبة إلى باترسون، تُعرَّف العبودية على أنها «الهيمنة الدائمة والعنيفة على الأشخاص الذين جرى استبعادهم منذ الولادة، وهم مجرَّدون من الشرف بشكلٍ عامٍّ»[١١٣]. سنتناول لاحقاً خاصيتي الهيمنة الدائمة التي يتمُّ فرضُها بالعنف، والتجريد من الشرف. لنركِّز الآن على السِّمة التي تقع بشكل أوضح تحت عنوان الملكيَّة: الاستبعاد بالولادة.

في حالة الاستبعاد بالولادة، يرى باترسون أنها السمة الثابتة التي تفضح العبودية حتى عندما يكون العبدُ قويّاً للغاية ويتمتَّع بمكانة اجتماعية عالية، على غرار صقللي محمد باشا. يشير باترسون إلى أن نخبة العبيد الإمبراطوريين العثمانيين كانوا لا يزالون عبيداً وفقاً للشريعة، مهما كانت قوتهم، ومن ثَمَّ لا يمكنهم أن يرثوا الممتلكات. إنه مُحِقٌّ من الناحية الفنية (على الرغم من أننا سنرى أن هناك بعض الاستثناءات لهذه القاعدة): فوفقاً لحكم الشريعة في الأراضي العثمانية، حتى عبيد النخبة لا يجوز لهم توريث تركاتِهم، وتعود ثرواتهم إلى الخزانة العامَّة (بيت المال) عند وفاتهم[١١٤].

---

(١١٣) Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, pp. 7-8 and 13.

(١١٤) Leslie Pierce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), p. 315; Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, p. 25, and Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, pp. 26-28.

لكنّ التطبيق الحقيقي للشرع كان يختلف عن خطابه؛ فعندما كان يموت عبدٌ إمبراطوريٌّ من النخبة، مثل صقللي محمد، كان ما يحدث هو شكلٌ من أشكال التفاوض بين مسؤولي الدولة العثمانية والورثة. لقد جمع الكثير من هؤلاءِ العبيدِ قناطيرَ مقنطرةً من الأموال في عددٍ من المواقع المجهولة، وبدلاً من أن تبحث الدولةُ عن هذه الأصول فقد كانت أكثر فاعليةً للتفاوض على جزء منها مقابل السماح للورثة باستلام الباقي من دون مشاكل قانونية[١١٥]. ومن ثَمَّ فلم يكن استبعاد العبيد حقيقةً مطلقةً، لقد كان بمنزلة ضريبة ممتلكاتٍ غير نظامية أكثر من كونه حرماناً تامّاً من حقِّهم في نقل ممتلكاتهم إلى ورثتهم. كانت هناك أيضاً وسائلُ أخرى سهلةٌ للتحايل على استبعاد الولادة فيما يتعلّق بالثروة، فمِثْل العديد من المواطنين الأثرياء في الإمبراطورية العثمانية، كان يجوزُ للعبيد الإمبراطوريين وَضْع ثرواتهم في الأوقاف وجعل أحفادِهم المستفيدين (ففي القرن الثامن عشر تقريباً (١٧٠٠) كان نحو ٢٠٪ من الأراضي الزراعية في الإمبراطورية: أرضَ وَقْف)[١١٦].

إضافةً إلى ذلك، احتفظ أطفال النخبة من العبيد الإمبراطوريين العثمانيين بامتيازاتِ قُرْبِ آبائهم من السلطة، وكذلك كان وضع أمهاتهم. فزوجة صقللي محمد كانت ابنة السُّلطان، ولذلك شغل أبناؤه مناصبَ عُلْيا، وما هو أكثر إثارةً للانتباه هو أنه في كثيرٍ من الحالات حافظ العبيد الإمبراطوريون العثمانيون على علاقاتهم مع عائلاتهم الأصلية في المناطق المسيحية في البلقان، مستخدمين سلطَتَهم الجديدة للارتقاء بأقاربهم[١١٧]. عيَّن صقللي محمد شقيقَه بطريركاً أورثوذكسياً في البلقان، وابن عمه في

---

(١١٥) انظر: Ali Yaycıoğlu, "Wealth, Power and Death: Capital Accumulation and Imperial Seizures in the Ottoman Empire (1453-1839)," <https://bit.ly/3gi1W3B>.

(١١٦) Ebru Boyar and Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), pp. 147-148, and M. Sukru Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 21.

(١١٧) Dror Ze'evi, "My Slave, My Son, My Lord: Slavery, Family and the Sate in the Islamic Middle East," in: Toru and Philips, eds., *Slave Elites in the Middle East and Africa*, p. 75. انظر أيضاً: Metin Kunt, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, no. 3 (1974), pp. 233-239.

مكتب الوزير الأعظم في وقت لاحق[١١٨]. وفي أواخر القرن الثامن عشر، حافظت النخبةُ الجورجية المسؤولة عن إدارة مقاطعة مصر العثمانية على علاقاتٍ وثيقة مع عائلاتهم في القوقاز، وحتى على استقبال زياراتٍ منهم[١١٩]. كان استغلال الروابط العائلية أحد الأغراض الرئيسة للاسترقاق أحياناً؛ فعلى الرغم من كونهم عبيداً من الناحية الفنية، فإن المسيحيين الأوروبيين الذين استولت عليهم القواتُ البحرية العثمانية في الجزائر في القرن الثامن عشر كانوا غالباً مثل الرهائن، يمكنهم إرسال البريد واستقباله من عائلاتهم، وإذا كان أسيادُهم محظوظين فقد تدفع عائلاتُهم فدياتٍ لتحريرهم، ويمكنهم في هذه الأثناء امتلاكُ العقارات وجني المال (أولئك الذين تم تكليفهم وظائفَ عليا مثل: القهوجي (صانع القهوة)، قد يعيشون بشكلٍ أفضل من الحياة في وطنهم) ويختلطون بحرية[١٢٠].

أخيراً، فشل مفهوم باترسون عن الاستبعاد بالولادة في تطبيقه على الكثير من الأمثلة لما كنا نعتقد أنه رقٌّ، وحتى بالنسبة إلى بعض الذين اعتبروا أنفسَهم عبيداً. كان يمكن للعبيد الإمبراطوريين البيزنطيين امتلاك ممتلكات وتوريثها لأطفالهم[١٢١]. نقل العبيدُ الزراعيون العثمانيون الذين استقروا في الأراضي الإمبراطورية ممتلكاتِهم إلى أبنائهم لأجيالٍ[١٢٢]. وفي حالة الشريعة الإسلامية، فإن الأطفال المولودين لآباء أحرار وأمهاتٍ إماء يولَدون أحراراً. يتناقض هذا مع الحكم الطبيعي الذي يورِّث حالةَ الرق من الأم، ففي هذه الحالة ورِث الطفلُ والدَه فعليّاً، كما هي الحالة بالنسبة إلى

---

(١١٨) Gilles Veinstein, "Soḳollu Meḥmed Pas̲h̲a," in: *Encyclopaedia of Islam*, edited by P. Bearman [et al.] (Leiden: Brill, 2012).

(١١٩) Daniel Crecelius and Gotcha Djaparidze, "Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with Their Homeland in the Last Decades of the Eighteenth Century," *Journal of the Social and Economic History of the Orient*, vol. 45, no. 3 (2002), p. 326.

انظر أيضاً: Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, p. 135.

(١٢٠) Christine E. Sears, ""In Algiers, the City of Bondage": Urban Slavery in Comparative Context," in: Jeff Forret and Christine E. Sears, eds., *New Directions in Slavery Studies: Commodification, Community, and Comparison* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2015), pp. 203, 207 and 211.

(١٢١) Rotman, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World*, p. 104.

(١٢٢) كان من مصلحة الدولة العثمانية الحفاظ على استقرار هذا النظام الزراعي. انظر: Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909* (New York: St. Martin's Press, 1996), pp. 12-13 and 15.

الأم الأَمَة [أم الولد] عندما يموت سيدها، حتى إن وَلدت مولوداً ميتاً، وحتى ذلك الحين لم يكن بإمكان السيّد بيعُها (طبقاً للفقه السُّني)[١٢٣]. فبعيداً عن الابتعاد بشكلٍ طبيعيٍّ عن طفلها منذ الولادة، فإن وضعه كطفلٍ لرجلٍ حُرٍّ كان يضمن حريةَ الأمّ نفسِها.

العبودية كتمييز: المرتبة الدنيا والهامشية

لعلَّ أفضل حجَّة على وجود فئة العبودية عبر التاريخ ـ مهما كان من الصعب تعريفها ـ هي أنه في جميع المجتمعات تقريباً كانت هناك فئة ـ وأحياناً أكثر من فئة واحدة ـ رأى المؤرِّخون الغربيون أو المستكشفون أو المستعمرون أو الإثنوغرافيون أنه من المناسب أن يُعتبروا «عبيداً».

لتوضيح الأمر بشكلٍ أكثرَ فظاعة، وبقطع النظر عن المكان الذي توجَد فيه، فإنه يبدو دائماً أن هناك مرتبةً دُنيا في المجتمع. لقد رأى بول لوفجوي (Paul Lovejoy) ـ أحد كبار الباحثين في العبودية في غرب أفريقيا ـ أن السمة المميزة للرّق هي أنّ العبدَ يتميز دائماً ـ وبصورة أدنى ـ عن الحرّ، بغض النظر عن تعريف المجتمع للحرية أو المِلْكِية وما إلى ذلك[١٢٤]. باحثون آخرون ـ مثل موسى فينلي (Moses Finley) ومايرز وكوبيتوف ـ قالوا إنه إذا حاولنا العثور على شيءٍ يكون عالميّاً حول شيءٍ آخر نحاول معاملته كظاهرةٍ ثابتةٍ موجودةٍ في العبودية، فإنّ أولئك الذين نسميهم العبيد هم دائماً الذين يكونون هامشيِّين، سواء في المجتمع ككلٍّ، أو بالنسبة إلى المجموعات

(١٢٣) موفق الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، تحقيق عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٦)، ج١٢، ص٥٠٢ ـ ٥٠٣. تُعتق أمّ الولد بمجرد وفاة سيدها بناءً على حديث نبويّ. انظر: **سنن ابن ماجه**، كتاب العتق، باب أمهات الأولاد. وللوقوف على الخلاف المبكر حول بيع أمهات الأولاد والإجماع الذي توصَّل إليه أهل السُّنَّة لاحقاً على المنع، انظر: Younus Mirza, "Remembering the Umm Walad: Ibn Kathir's Treatise on the Sale of the Concubine," in: Matthew S. Gordon and Kathryn A. Hain, eds., *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History* (New York: Oxford University Press, 2017), pp. 297-323.

(١٢٤) Lovejoy, "Slavery in the Context of Ideology," pp. 11-15.

انظر أيضاً: Watson, "Introduction: Slavery as an Institution: Open and Closed Systems," pp. 3-5.

القوية بشكلٍ أساسيٍّ داخل المجتمع(١٢٥). وقد اقترح باحثو أنثروبولوجيا آخرون - مثل بنفينست (Benveniste) وميّاسو (Meillassoux) - أن العبد دائماً هو المنبوذ(١٢٦)، سواء أكان داخل منظومة هرمية رأسية تتكوَّن من طبقاتٍ عليا ودنيا، أم هرمية أفقية تتكوَّن من المركز والهوامش، هذا التميز هو المهم.

تبدو هذه حُجّةً مُقنعة، ليس فقط لتعريف ما نعرّفه على أنه عبودية عبر التاريخ، بل أيضاً لتسويغ عملنا الإبداعي في الادعاء بأن هناك شيئاً لتعريفه في المقام الأول، إلّا أنّ هذا التوسُّلَ يكشف مرةً أخرى عن إسقاطٍ آخرَ لخيالنا التاريخي المتمركز حول الغرب، وتميُّزه بازدواجية: «الحر/العبد». وحتى في المجتمعات التي تملك ميراثاً من التمييز الثنائي بين «الحر» و«العبد»، فقد جرى استيعابُ هذا الأمر أو حجبه - في بعض الأحيان - بواسطة علاماتٍ أخرى لعدم المساواة أو الهامشية. ففي حالة الدول الاسكندنافية في العصور الوسطى، لم يعد الحرُّ والعبد يمثّلان التمييزَ الاجتماعي والاقتصادي الأكثر أهميةً واستتباعاً للآثار. لقد اختفى الرقُّ تدريجياً؛ لأنه لم يكن بالأهمية نفسِها للعلامات الأخرى للمرتبة أو العلاقة(١٢٧). وفي عالم الملايو في الفترة من (١٤٠٠م) إلى أوائل (١٩٠٠م)، كان هناك الكثير من مستويات التَّبَعية الرسمية والجوهرية التي سوَّلت للمراقبين الأوروبيين افتراضَ أنّ أحد أشكال التمييز بين العبد والحر هو - فقط - عن طريق الأنواع الكثيرة من الفئات الاجتماعية المتنوعة للغاية من (لبِّيسة) الحذاء لكل شخص! ساعدت التوتراتُ التي أحدثها ذلك بين الإداريين الاستعماريين المناهضين للعبودية في الملايو البريطانية والأشخاصِ الذين يعتمدون على العُمَّال المقيّدين في إشعال الصراع المسلَّح عام ١٨٧٥م. وضع البريطانيون - بصورةٍ خاطئةٍ - هؤلاءِ العمالَ المقيّدين تحت عنوان «العبودية»، في المرحلة التي كانوا فيها في سياق عملية إلغاء الرق،

---

(١٢٥) انظر: Kopytoff and Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality," and Finley, "Slavery," p. 308.

(١٢٦) Claude Meillassoux, *The Anthropology of Slavery*, translsted by Alide Dasnois (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981), p. 28, and Alain Testart, "The Extent and Significance of Debt Slavery," *Revue française de sociologie*, vol. 43 (2002), p. 176.

(١٢٧) Ruth Karras, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), pp. 156-166.

ما أثار استياءَ مُلّاك الأراضي الذين اعتمدوا على هؤلاء العمّال المقيّدين في العمل[(١٢٨)]. يتحدَّث جوين كامبل (Gwyn Campbell) عن «شبكات التبعية» باعتبارها وصفاً أكثرَ ملاءمةً «للرق» في عالم المحيط الهندي من غير تمييزٍ بين الأحرار والعبيد[(١٢٩)].

تتمثَّل إحدى الطرائق لتجاوز هذا التعقيد في القولِ ببساطة إنه بغضِّ النظر عن بِنية مجتمع معيَّن، فإنّ الجزء أو الفئة التي هي أدنى، أو التي هي أكثر امتهاناً، هي التّي سيُطلَق عليها «العبيد». هذا هو الحل الذي اقترحه ديفيد ب. ديفيس (David B. Davis): فمن أجل تطبيق هذه الفئة عبر التاريخ البشري، لا يمكن تعريفُ العبوديةِ إلّا بأنها «انتقاص» اجتماعيٌّ متطرِّف، فمهما كان التسلسلُ الهرمي، فالعبيد دائماً في القاع[(١٣٠)].

تكْمُن هذه المقاربة العامَّة وراء ما بدا مخططاً مشتركاً طوّره الباحثون المحدَثون لمناقشة العبودية عبر التاريخ. فبما أن مفاهيمَ: الملكية والحرية والاستغلال تلقي ظلالاً رمادية، فإننا يجب ألا نتحدَّث بشكلٍ صارم عن العبودية فحسب، ولكن عن طيفٍ أو سلسلة من التبعية أو العمل القسريّ أو الخضوع. إنّ الفئات الرئيسة التي يشير إليها المؤرخون وعلماء الاجتماع بشكلٍ متكرر هي كما يأتي من الأكثر إلى الأقل خطورةً[(١٣١)]:

---

(١٢٨) Matheson and Hooker, "Slavery in the Malay Texts: Categories of Dependency and Compensation," pp. 182-208, and John M. Gullick, "Debt Bondage in Malaya," in: Robin Winks, ed., *Slavery: A Comparative Perspective* (New York: New York University Press, 1972), pp. 51-52 (extract from an original published in 1952).

انظر أيضاً: Bruce Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), p. 212.

(١٢٩) انظر: Gwyn Campbell, "Introduction: Slavery and Other Forms of Unfree Labour in the Indian Ocean World," in: Gwyn Campbell, ed., *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia* (Portland: Frank Cass, 2004), pp. vii-xxxii.

انظر أيضاً: Kopytoff and Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality," p. 20.

(١٣٠) Davis, *Slavery and Human Progress*, pp. 17-19, and Brenda Stevenson, *What is Slavery?* (Malden, MA: Polity, 2015), p. 8.

انظر أيضاً: David Wyatt, *Slaves and Warriors in Medieval Britain and Ireland, 800-1200* (Leiden: Brill, 2009), pp. 51-52, and Eltis and and Engerman, "Dependence, Servility, and Coerced Labor in Time and Space," p. 2.

ويُنظر إلى العبودية على أنها «الشكل الأكثر تطرُّفاً من التبعية والاستغلال» (ص١٣).

(١٣١) هذه القائمة مستمَدَّة من: Eltis and Engerman, Ibid., p. 3, and Finley, "Slavery," p. 308.

• **العبودية/عبودية تشاتيل**: هذا هو المفهوم الذي ناقشناه حتى الآن، وهو تصور البشر على أنهم غير أحرار، أو ممتلكات، أو شخصيات هامشية، أو عرضة للإكراه العنيف، وما إلى ذلك.

• **عبودية الدَّيْن**: كان هذا أحدَ أكثر أشكال العمل القَسْري انتشاراً من الناحية التاريخية، وذلك أنّه عندما يكون الشخص غيرَ قادرٍ على سداد الدَّيْن فإنه يصبح ـ أو تصبح ـ عبداً/ تابعاً للدائن. كان هذا شائعاً للغاية في جنوب شرق آسيا؛ حيث مثّلت تلك الصورةُ معظمَ ما صنفه المراقبون الغربيون على أنه عبودية(١٣٢). غالباً ما يجري تمييز هذا النوع عن عبودية تشاتيل؛ لأن هذه الحالة غالباً ما كانت مؤقتةً، وتضمن حمايةً أكبر للشخص المعنيِّ أكثر مما تمتَّع به عبيد تشاتيل في أوروبا والعالم الأطلسي.

• **العمل القسري/ الاستعباد المرتبط بعقدٍ مؤقَّت**: يشبه هذا النوعُ استعبادَ الدَّيْن، وكان شائعاً جداً في التاريخ. وذلك أن يُبرم الشخصُ عن طِيب خاطرٍ اتفاقيةً لتبادل عمله مع فقدان بعض الحريات لفترةٍ محددةٍ من الزمن مقابلِ بعض الخدمات أو الدفع مقدَّماً. وهذا يختلف عن عبودية الدَّين؛ لأن الشخص يتنازل عن جهده، ودرجةٍ من حريته عن طيب خاطر.

• **عبودية الأرض/ القِنانة**: يعود هذا التقليد في أوروبا إلى اليونان القديمة، ولكن جرى توسيع نطاق استخدامه في القرن الثاني الميلادي. كان العُمَّال ـ وهم عادةً مزارعون فلاحون ـ أحراراً بمعنى أنهم يمتلكون ملابسَهم وأدواتِهم وماشيتهم وكذلك الكثير من ثمار عملهم، ويمكن أن يكون لديهم عائلات. لكنهم كانوا مرتبطين بالأرض التي عاشوا عليها أو لمالكها أينما ذهب(١٣٣). لم يكن هؤلاءِ العبيدُ من الغرباء أو اقتُلعوا من جذورهم، فقد كانوا يعيشون في منازلهم ومجتمعاتهم. تطوَّرت العبوديةُ في أوروبا في العصور الوسطى بحيث أصبحت حالة كلٍّ من: الفلاحين الأحرار، والعبيد الذين مُنحوا حقوقاً في المنازل واستخدام الأراضي، وأسرى الحرب البربريين المستقرين في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة؛ في فئة واحدة من

(١٣٢) Ward, "Slavery in Southeast Asia, 1420-1804," pp. 165-166.

(١٣٣) Richard Hellie, "Russian Slavery and Serfdom, 1450-1804," in: Eltis and Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3: *AD 1420-1804*, pp. 276-277.

«شبه العبودية» لا تختلف عن العبودية(١٣٤). اختفت عبوديةُ الأرض في معظم أوروبا الغربية في القرن الذي تلا الطاعون الأسود في منتصف القرن الرابع عشر، على الرغم من أنها استمرت في مؤسسة (villeinage) [القنانة الإقطاعية] في إنكلترا وأجزاء من فرنسا حتى عام ١٦٠٠م تقريباً، واستمرت حتى القرن التاسع عشر في مناطق التعدين في اسكتلندا وبعض الأراضي الناطقة بالألمانية. ترتبط عبودية الأرض بشكل كبير بروسيا؛ حيث حلّت محلَّ الرقّ في الزراعة والمجال المحلي في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر(١٣٥).

● **علاقة السيد والخادم**: عندما اختفت العبوديةُ من أوروبا الغربية، استُبدِل بها: العلاقةُ بين العامل وصاحب الأرض/صاحب العمل؛ فعلى عكس مفهومِنا الحديث لعقد العامل، فإن الفشل في الالتزام بهذا العقد كان جريمةً جنائيةً. وفقط في المستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية ظهرت فكرةُ العمل الحر في نهاية المطاف في القرن الثامن عشر، ولم تشق هذه الفكرةُ طريقَها إلى بريطانيا حتى عام ١٨٧٥م(١٣٦).

ثمة ثلاثُ مشكلاتٍ خطيرة في هذه الاستمرارية في الاعتماد على نموذج: (الخضوع/عبودية الأرض/العمل القسري) كنموذجٍ لتعريف العبودية التي تتضمَّنه. **فأولاً**: قد يؤدي تطبيق اسم العبودية على فئةِ أكثرِ الأفراد تعرُّضاً للامتهان في المجتمع إلى إنشاء فئةٍ لا يوجد فيها أحدٌ، فقد لا يكون قاعُ المجتمع مرتبةً معيَّنةً بالنسبة إلى الجميع، ولكنه مجرَّد الجزء السفلي من كلٍّ غير متمايِز. فعلى سبيل المثال، قد نزور قريةً في بعض البلاد البعيدة وغير المعروفة ونرى الكثير من الأفراد الذين يتعرَّضون باستمرارٍ للإساءة والانتقاص والحرمان من الاستقلالية وما يبدو أنه حقوقٌ يتمتَّع بها الآخرون،

---

(١٣٤) Grey, "Slavery in the Late Roman World," pp. 484-486, and Wendy Davies, "On Servile Status in the Early Middle Ages," in: Michael L. Bush, ed., *Serfdom and Slavery: Studies in Legal Bondage* (New York: Longman, 1996), pp. 232-238.

(١٣٥) Henry Heller, "Bodin on Slavery and Primitive Accumulation," *Sixteenth Century Journal*, vol. 25, no. 1 (1994), p. 53; Hellie, Ibid., pp. 284 and 292-283; Michael Bush, "Serfdom in Medieval and Modern Europe: A Comparison," pp. 199-224, and Christopher Dyer, "Memories of Freedom: Attitudes towards Serfdom in England, 1200-1350," p. 278, both in: Bush, ed., Ibid.

(١٣٦) Eltis and and Engerman, "Dependence, Servility, and Coerced Labor in Time and Space," p. 7, and Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom*, p. 68.

وهنا يمكننا تصنيفهم على أنهم «عبيد» لهذا المجتمع، لكنهم قد يكونون ببساطةٍ أفقرَ الأفراد هناك، ولا يختلفون في الوضع الرسمي عن الفقراء الآخرين إلا بالدرجة. وبالمثل يمكن للأجانب زيارة أمريكا الحديثة واعتبار أن «ذوي الياقات البيضاء» يُخدَمون باستمرارٍ من العبيد «ذوي الياقات الزرقاء» لأجل أجورٍ في مستوى الكفاف. لكنّ هذا سيكون إمَّا مبالغةً أو إدخالَ فئةٍ تمييزية بين أشخاصٍ «نراهم جميعاً على أنهم أحرار ومتساوون».

ثانياً: حتى الفئات الموجودة في المجتمع قد لا تتبع بشكلٍ ثابتٍ مقاييسَنا الخاصّة بالتدنّي أو الانتقاص؛ ففي الهند، تمتّع العبيدُ الذين لهم خلفية من الطبقة العليا بمكانةٍ اجتماعيةٍ أعلى من الطبقة الشَّعبية الدُّنيا[١٣٧]. وفي السِّند ـ على سبيل المثال ـ كان لدى العبيد (المعترف بهم في الشريعة) بين السكان المسلمين وضعٌ أقلُّ من المسلمين الأحرار، إلا أنّ الطبقات التي كان واجبُ عمَلِها إزالة القمامة اعتُبِرَت أقلَّ في الوضع من هؤلاء العبيد[١٣٨].

ثالثاً: والأهم من ذلك، فإنّ هذه الفئاتِ نفسَها لن تنجو من مشكلة التعريف التي بدأنا بها؛ فمِثْل الأنواع في الأحياء، فإن هذه الفئاتِ غالباً ما تُبنَى ليُصْبَغ بها الواقع، وليست حقائق موضوعية في حد ذاتها. إنها بِنًى إما موروثة من تقاليد أوروبا الغربية وإما وضعها علماءُ الاجتماع، ولم تُصلحْ أو تُغلق بإحكام. إنها فئات تصنيفيّة ينزفُ بعضها في بعض، ما يجعل من الصعب للغاية التوصُّل إلى خطٍّ واضحٍ يميّز العبوديةَ عن الأشكال الأخرى من العمل القسري.

قد نميل إلى معاملة عبودية الدَّيْن على أنها تختلف عن العبودية، لكنّ المديونية كانت الطريقَ الرئيسَ إلى العبودية في الشرق الأدنى القديم، وظلّت

(١٣٧) Howard Temperley, "The Delegalization of Slavery in India," *Slavery and Abolition*, vol. 21, no. 1 (2000), p. 179.

(١٣٨) Miers, "Slavery: A Question of Definition," p. 5, citing Michel Boivin, "La Condition servile dans le Sindh colonial - remarques préliminaires," paper presented at the SSAI (2000). انظر أيضاً: Lionel Caplan, "Power and Status in South Asian Slavery," in: Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery*, p. 170.

كذلك في الكثير من المناطق الأخرى لعدَّة قرون(١٣٩). إضافةً إلى ذلك، فإن الطبيعة الأقل ديمومةً التي ينطوي عليها عنوان: «عبودية الدين» قد تكون بلا معنى في الممارسة العملية، ففي بعض الأوقات والأماكن كانت الديون كبيرةً بشكلٍ منتظم لدرجةِ أنه كان من المستحيل سداد الدين، فكانت العبوديةُ دائمةً. وكان هذا هو الوضع الأقرب للحدوث عندما كان عمل «العبيد» لأجل سداد الديون يُحتَسَب على أنه الفائدة على قرضهم، وليس من رأس المال، كما هو الحال في جنوب شرق آسيا(١٤٠). وينطبق الشيء نفسُه على دوقية موسكوفي في القرن الخامس عشر، حيث ظهر ما أطلق عليه الباحثون مصطلح «عبودية عقد الخدمة المحدود». ففي هذا العقد المشترك يطلب شخصٌ من شخصٍ ثريٍّ الحصول على قرضٍ لمدة عام، ثم سيتعيّن على ذلك الشخص أداؤه، وخلال هذه المدة سيعمل المقترض للمقرض بدلاً من دفع الفائدة، وإذا لم يتمكَّن المقترض من الأداء للدائن مرةً أخرى بعد عام؛ فإنه يصبح عبداً له، لقد أصبحوا ـ في معظم الأحيان ـ عبيداً مدى الحياة(١٤١).

وبالمثل، قد يكون من الصعب تحديد الفارق بين العبودية و«عقد الخدمة المحدودة». فقد كان الخَدَمُ بالعقود المحدودة في بريطانيا، والذين شكّلوا ثُلُثَي المهاجرين إلى أمريكا الشمالية البريطانية قبل عام ١٧٧٦م، كان يمكن بيعُهم، وعملوا بالإكراه، وتعرضوا للضرب بسبب سوء السلوك. ولم يكن يمكنهم الزواج، وفي فرجينيا على الأقل كان يمكن أن يُشوَّهوا إذا حاولوا الفرار، وفي ميريلاند كانت العقوبة هي الموت(١٤٢). كانت العبودية في أمريكا الاستعمارية أسوأ، وكانت وحدها دائمةً، حلَّت عبودية الدَّيْن التي ظهرت في موسكو في القرن الخامس عشر محلَّ جميع أشكال العبودية في روسيا. ومع ذلك، فقد كان هناك أيضاً عبودية عقد الخدمة المحدود في

---

(١٣٩) Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (New York: Oxford University Press, 1949), pp. 23-25.

(١٤٠) Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," p. 11.

(١٤١) Hellie, "Russian Slavery and Serfdom, 1450-1804," pp. 279-280.

يشير المؤلف إلى التشابه بين هذا العقد الروسي والرسوم الفارسية القديمة المضروبة لمكافحة الأزمات (كمّا سمَّاها المؤلفون اليونان).

(١٤٢) Morgan, *Slavery and Servitude in Colonial North America*, pp. 8-9 and 20, and David Galenson, "The Rise and Fall of Indentured Servitude in the Americas: An Economic Analysis," *Journal of Economic History*, vol. 44, no. 1 (1984), p. 4.

الوقت نفسِه، وهي تختلف عن العبودية فقط من جهةِ أن الخادم في عقد الخدمة المحدود لم يكن من الممكن إيذاؤه جسدياً من سيِّده(١٤٣).

إنَّ الخطَّ الفاصل بين العبودية وعبودية الأرض (serfdom) في أوروبا ضبابيٌّ للغاية لدرجةِ أنه لا فائدة منه فعلياً كعلامة ثابتة(١٤٤). حتى الكلماتُ نفسُها تخون الرمالَ المتحركةَ لهذه الفئات، فهذا مصطلح: (serf) جاء من الكلمة اللاتينية: (servus)، التي تعني العبد. لم يظهر تمييزُها عن كلمة العبد: (slave) إلا عندما وجد التجارُ في إيطاليا وأماكن أخرى من البحر الأبيض المتوسط مصدراً للعمالة البشرية المربحة في أوروبا الشرقية كان أرخص من السكّان الفلاحين المستعبدين في الغرب(١٤٥). وتأتي الكلمة الإنكليزية: (slave) (و(esclave) في الفرنسية. . . إلخ) من الكلمة اللاتينية التي كانت تُستخدَم في العصور الوسطى للمجموعة الجديدة التي ترزح تحت العمل القسري: الشعب السلافي (*Sclavus* : *Slavic*)، الذين كانوا سكّاناً في البلقان وأوروبا الشرقية حيث استمدَّ تجّارُ الرقيق الأوروبيون بُغْيتَهم من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر(١٤٦).

امتزجت عبوديةُ الأرض والرقّ مع بعضهما بعضاً لقرون، وغالباً ما كان أقنان التعدين الاسكتلنديون يرتدون أطواقاً عليها أسماء أسيادِهم، وهو الشيء الذي قد نربطه أكثر بالرقّ على سبيل المثال(١٤٧). وانطلاقاً من

---

(١٤٣) Hellie, Ibid., pp. 279-280.

(١٤٤) إن الفَصْلَ الذي عقده إنغرمان حول أوجه الشبه والاختلاف بين العبودية وقِنانة الأرض؛ مفيدٌ، ولكنه يبحث في تعميماتٍ فقط كما هو واضح بصورة لا يمكن إنكارها، وهي الحقيقة التي تُثبت الفكرةَ التي نذكرها هنا. انظر: Stanley Engerman, "Slavery, Serfdom and Other Forms of Coerced Labour: Similarities and Differences," in: Bush, ed., *Serfdom and Slavery: Studies in Legal Bondage*, pp. 18-41, and Davies, "On Servile Status in the Early Middle Ages," pp. 227, 232 and 236.

(١٤٥) Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," p. 4.

(١٤٦) David Brion Davis, *Challenging the Boundaries of Slavery* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), pp. 17-18, and Charles Verlinden, "L'Origine de sclavus - esclave," *Bulletin du Cange: Archivum Latinitatis Medii Aevi*, vol. 17 (1943), p. 128.

إن أول دليلٍ على استخدام كلمة: (sclavus) بمعنى: (slave)؛ يرجع على الأرجح إلى عام ٩٣٧م؛ انظر: Michael McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce AD 300 - 900* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), pp. 737-739.

(١٤٧) Eltis and and Engerman, "Dependence, Servility, and Coerced Labor in Time and Space," p. 6.

التركيز على الحرية باعتبارها حكمَ الشخص لذاته، فإن الباحث الإنساني الفرنسي جان بودان (Jean Bodin) (ت. ١٥٩٦م)، ولاحقاً المؤرِّخان الاقتصاديان الاسكتلنديان آدم سميث (ت. ١٧٩٠م) وجون ميلر في بريطانيا، قد اعتبرا أقنان الأرض في أوروبا القارية عبيداً[١٤٨]. وفقاً للمؤرخ الاقتصادي الفرنسي بيير بوناسي (Pierre Bonnassie)، فإن «الحرية/ liberty» في جنوب غرب أوروبا في العصور الوسطى كانت تعني في الأساس الشخص الذي لا يمكن ضربه أو جلده، لكنّ العبيد لم يكونوا الوحيدين الذين وقعوا تحت هذا النقص، فإن أقنان الأرض والأشرار وحتى الخدم كذلك كان يمكن ضربهم[١٤٩].

غالباً ما يُعامل أقنان الأرض الأوروبيون و/ أو يُصنَّفون على أنهم عبيد، كما أن أولئك الذين يصنفَّون على أنهم عبيد قد عوملوا في أوقاتٍ مختلفة مثل أقنان الأرض الأوروبيين. في وقتٍ مبكِّر من القرن الخامس عشر في الإمبراطورية العثمانية، كان الأشخاص الذين يؤسرون في الحرب يُثَبَّتُون أحياناً للعمل في أراضٍ يملكها السلطان. وعلى الرغم من كونهم عبيداً من الناحية الفنية، فإن وضعهم كان أقربَ إلى قنانة الأرض. شكَّل هؤلاء العبيدُ عائلاتٍ دامت أجيالاً وتنازلت عن الأرض التي عملوا بها لأطفالهم، وفقط حين كان ربُّ الأسرة يموت ولا يترك أطفالاً، فقد كانت ممتلكاته تعود إلى الخزانة الإمبراطورية. وفي وقتٍ لاحقٍ مع غلبة الصناعة على المدُن، فضَّل أصحابُ المصانع استخدام العبيد؛ لأنّ العبيد لن يغادروا للعمل الموسمي في مكان آخر. ومن خلال الموافقة على عقود المكاتبة مع هؤلاء العبيد - حيث اشترى العبيدُ حريتهم الخاصَّة على أقساط - تمكَّن أصحابُ المصانع

= لقد كانت قضية كون العمَّال الاسكتلنديين عبيداً أم لا؛ قضيةً خلافية في اسكتلندا وإنكلترا من ستينيات القرن الثامن عشر إلى تسعينياته، ويرجع ذلك غالباً إلى مسألة ما إذا كانت العبودية موجودةً أم لا في بريطانيا. كان هناك بعض الجدل المتعلق بكون هؤلاء العمال عبيداً أم لا استناداً إلى كون أطفالهم قد وُلِدوا على هذا الوضع، إلا أن الأمر تعلّق في الغالب بسؤالٍ مسبق حول ما إذا كانت العبودية موجودةً أصلاً في المملكة أم لا. انظر: P. E. H. Hair, "Slavery and Liberty: The Case of the Scottish Colliers," *Slavery and Abolition*, vol. 21, no. 3 (2000), pp. 136-151.

(١٤٨) Heller, "Bodin on Slavery and Primitive Accumulation," pp. 56-57, and Cairns, "The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking," p. 65.

(١٤٩) Pierre Bonnassie, *From Slavery to Feudalism in South - Western Europe* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), p. 19.

من زيادة إنتاجية العبيد إلى أقصى حد[١٥٠]. لقد كانوا ـ في الواقع ـ أشبه بالعُمَّال بأجرٍ، الذين يعملون لمدَّة محدَّدة في علاقة السيد/ الخادم، مما نفهمه على أنهم عبيد.

العبودية كإكراهٍ والاستغلال تحت تهديد العنف

في رحلتنا عبر التاريخ كان بإمكاننا الاحتجاج، كان بإمكاننا مواجهة الشرطة التي تُشرف على عصابة الأحداث، أو المشرف القاسي على العامل البريطاني، وإخبارهم أن ما يفعلونه عبودية. لكن في كلتا الحالتين كانت هذه السلطاتستردُّ بأنه في الواقع لم يكن هناك شيءٌ مثل العبودية في بلدانهم؛ لأنه تمَّ إلغاؤها منذ عقود أو أكثر من قَرْن من الزمان. وإذا عرّفنا العبودية على أنها وضْعٌ قانوني، مثل امتلاك البشر كممتلكات، أو كونهم غير أحرار؛ فلن يكون لدينا أي ردٍّ عليهم. لقد كان من غير القانوني امتلاكُ البشر كممتلكاتٍ في بعض البلدان لأكثر من مئتي عام، في معظمها منذ أوائل القرن العشرين على الأقل، وفي جميع البلدان منذ أن ألغت موريتانيا العبودية رسمياً (مرة أخرى) عام ١٩٨١م.

يطرح هذا مشكلةً كبيرة: إذا عُرِّفت العبودية على أنها وضعٌ قانوني أو فئة اجتماعية اقتصادية رسمية، فإنّ كلَّ ما عليك فعله لإنهاء العبودية هو إلغاء ذلك الوضع أو الفئة، في حين لا يزال من الممكن التعامل مع الأشخاص الذين كانوا في السابق ضمن هذا الوضع أو هذه الفئة بالطريقةِ نفسِها تماماً كما كان من قبل. لوحِظ هذا المأزقُ مِن قِبَل دعاة إلغاء الرقّ الذين عمِلوا بجدٍّ لإنهاء العبودية في الإمبراطورية البريطانية في القرن التاسع عشر. فبعد التشديد على بربرية شراء البشر وبيعهم لم يبقَ لدعاة إلغاء العبودية اعتراضٌ على استمرار استغلال الأشخاصِ أنفسِهم الذين أُطلق سراحُهم للتو، بمجرَّد أن أصبح من غير القانوني تملُّكهم من الناحية الفنية. نجح دعاة إلغاء العبودية البريطانيون في إنهاء تجارة الرقيق في المحيط الهندي في العقود التي تلت عام ١٨٣٠م مع إنهاءٍ رسمي للرق في الهند عام ١٨٤٣م. ولكنهم وجدوا بعد ذلك أنّ العمّالَ لا يزالون يُنقَلون إلى شرق أفريقيا من الهند في

---

(١٥٠) Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, pp. 12-13 and 15.

الظروف الرهيبة نفسِها كالعبيد، وبمعدل الوفيات المرتفع نفسِه. فقط كانوا يطلقون عليهم: الكولي (العمَّال غير البارعين) (coolies)(١٥١).

حقيقةُ أن الحقائق الجوهرية للرقّ استمرت حتى بعد حظر المؤسسة الرسمية للعبودية دفعت دعاة الإلغاء إلى الانتقال تدريجيّاً من تعريف العبوديةِ كوضْع رسميٍّ إلى تعريفه كمجموعةٍ من الشُّروط، على غرار الانتقال من العبودية كتجريدٍ إلى العبودية كحُزمة من الخصائص الأساسية. ومع تقدُّم القرن العشرين نجح هذا النشاطُ في الحصول على تعريفاتٍ جديدةٍ للعبودية معترفٍ بها رسمياً في المعاهدات الدولية ومن قِبل المنظمات المتعدِّدة الأطراف الجديدة التي تشكَّلت بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية. كان أكثر هذه المعالم شُهْرةً هو التعريف الذي استخدمته اتفاقية العبودية لعام ١٩٢٦م (التي التزمت بها في النهاية تسع وتسعون دولة، وجرى توسيعُها في الاتفاقية التكميلية اللاحقة لعام ١٩٥٦م): «العبودية هي حالة أو وضع الشخصِ الذي تمارس عليه أيٌّ مِن أو كل السلطات المرتبطة بحق الملكية. . .»(١٥٢). قد لا يكون ممكناً تصنيف البشر كممتلكات، ولكن لا يزال من الممكن معاملتهم بهذه الطريقة، وهذه المعاملة: عبودية.

في العقود التي تلت اتفاقية عام ١٩٢٦م، اتسع تعريفُ العبودية ليشمل المزيدَ والمزيدَ من أشكال ما يُنظر إليه على نطاقٍ واسعٍ على أنه عملٌ استغلاليٌّ أو علاقاتٌ استغلالية، من عبودية الدَّيْن إلى الاتجارِ بالبشر والزواج القَسْري والاتِّجار بالأعضاء. اجتمع هذا الزخم معاً في التسعينيات في اتجاهٍ يُسمَّى غالباً: إلغاء العبودية الجديدة (New Abolitionism)، وقد كرَّس ممثِّلوه أنفسَهم لمكافحة ما يُطلق عليه غالباً: العبودية الجديدة (New Slavery)، أو العبودية الحديثة (Modern Slavery) (وعلى سبيل الملاءمة سنذكرهم على

---

(١٥١) Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom*, p. 33.

انظر أيضاً: Andrea Major, *Slavery, Abolitionism and Empire in India, 1772-1843* (Liverpool: Liverpool University Press, 2012).

(١٥٢) United Nations, Human Rights, Office of the High Commissioner for Human Rights, "Slavery Convention Signed at Geneva on 25 September 1926," <https://bit.ly/2VJINy7>.

تنص المادة (٤) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه «لا يجوز استعباد أو استرقاق أي شخص، ويُحْظر الرق وتجارة الرقيق بجميع أشكالهما».

أنهم: دعاة الإلغاء الجدد، أو دعاة الإلغاء الحديثون). ومن أهم مناصريهم الرئيسين منظمات إلغاء العبودية الكلاسيكية، مثل: المؤسسة الدولية ضد العبودية (Anti-Slavery International) (تأسست عام ١٨٣٩م)، بالإضافة إلى مؤسساتٍ جديدة مثل: المجموعة الأمريكية ضد العبودية (American Anti-Slavery Group) (١٩٩٣م)، وحرِّروا العبيد (Free the Slaves) (٢٠٠٠م)، ومؤسسة امشِ حُرّاً (Walk Free Foundation) (٢٠١١م).

إحدى العقباتِ التي تُواجه التعريفاتِ الحديثةَ للعبودية هي نفسُها التي واجهناها من قبل. إن ربط تعريف العبودية بمعاملة شخصٍ بطريقةٍ مِثْل المِلْكِية يترك لك المشكلةَ نفسها مثل تعريف العبودية التي يعتبرها شخصٌ ما مِلْكيّةً فِعْليّةً: فالملكيةُ مفهومٌ مجرَّدٌ للغاية بحيث يمكن تطبيقه بدقّةٍ على جميع أنواع العلاقات أو المؤسسات التي لا يمكن للكثيرين أبداً الإقرارُ بأنها عبودية. ومع ذلك، فقد أصرَّ بعضهم على أنَّ مِلْكِيّة الإنسان لا تزال هي قلب العبودية، حتى لو كانت هذه الملكيةُ فعليّةً وليست مِلكيّةً قانونيةً[١٥٣]، وبعبارة أخرى: حتى إذا عُرِّفت المِلكِيّةُ على أنها السيطرة الفعَّالة التي يمارسها شخصٌ ما على شخصٍ آخر بدلاً من كونها ملكية قانونيةً رسميّاً[١٥٤]. انتقل باحثون قانونيون آخرون، مثل أنتوني أونوريه (Antony Honoré)، من مصطلح المِلكيّة إلى تعريفِ العبودية على أنها علاقةٌ تَبَعِيّةٌ كثيفة لا تنحل[١٥٥].

---

(١٥٣) يلاحظ روبن هيكي أن مِلكية الأشخاص قد أُلغيت بمعنى إلغاء أحد الجوانب الرئيسة للملكية كما هي مَفْهومةٌ في القانون هو الاعتراف بأنّ للمالك الحقَّ الأساس في التحكُّم في شيء ما واستخدامه وما إلى ذلك، وأنه ينبغي عدم التدخُّل في ذلك (من دون سبب وجيه). وقد حُظِر ذلك في حالة امتلاك البشر. ولكن فيما يتعلق بالسيطرة الفعلية، فإن الأمر، كما يقول هيكي؛ مستمر. انظر: Hickey, "Seeking to Understand the Definition of Slavery," p. 233.

للوقوف على تأييد آخر لمقاربة هيكي انظر: Lewis, "Orlando Patterson, Property, and Ancient Slavery: The Definitional Problem Revisited," pp. 40-48.

(١٥٤) يقول أونوريه: «العبد هو الشخص الذي يتبع، في الواقع إن لم يكن قانوناً، بصورةٍ غير محدودة؛ شخصاً آخر أو مجموعة من الأشخاص (الذين قد يجتمعون في شركة أو جمعية)، ويفتقر إلى إمكانية الوصول إلى الدولة أو المؤسسات الأخرى التي يمكن أن تعالِج وضعه المتدني»، انظر: Antony M. Honoré, "The Nature of Slavery," in: Allain, ed., *The Legal Understanding of Slavery*, p.16.

(١٥٥) Kevin Bales, *Understanding Global Slavery* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), pp. 52-54.

إلّا أنّ خطاب العبودية الحديثة الأكثر نفوذاً كان خطاب دعاة الإلغاء الجدد الذين حوّلوا تعريفاتهم للعبودية نحو كونها حالةَ إكراهٍ مدعومة بالتهديد بالعنف أو استخدامه. وبصفته صوتاً رائداً لحركة إلغاء الرق الجديدة، صاغ البروفيسور كيفن بايلز (Kevin Bales) العبوديةَ على أنها «عدم القدرة على الابتعاد»(١٥٦). من المهم ملاحظة أن بايلز ليس ساذجاً. فهو يصرُّ ـ وغيرُه من مؤيدي إلغاء العبودية الجدد ـ بشدّةٍ على أن العبودية الجديدة ليست مجازاً، مثل شخص يشكو من أن رئيسه في العمل يجعله يعمل مِثْلَ العبد. إنها عبودية حقيقية(١٥٧). وهم يُقِرُّون بأنّ هناك الكثير من العُمّال بأجرٍ ليس لديهم خيار كبيرٌ فيما يفعلون، لكنهم ليسوا عبيداً.

ووفقاً لـ بايلز، فإنّ العبودية هي ظاهرةٌ أكثر حدّةً وتحكُّماً، حيث يجري استغلالُ الشخص المقصود بلا رحمة، فالعنف أو التهديد المباشر به واقعان بصورة تامّة. وفيما يتعلّق بالعبودية عند بايلز، فإنّ هناك خاصيةً أساسية أخرى أيضاً: الاستغلال الفاضح للعمل. وفي نقطةٍ ما يعرّف الرقَّ على أنه «سيطرةٌ تستند إلى الاستخدام المحتمل أو الفعلي للعنف، مع نقص الأجور التي تتجاوز حدّ الكفاف، وتخصيص جهد العبد أو صفاتٍ أخرى له؛ لأجل تحقيقِ مكاسب اقتصادية»(١٥٨). وقد عرَّف بايلز العبوديةَ في موضع آخر على أنها «السيطرة الكاملة على شخصٍ مِن قِبَل شخصٍ آخرَ لغرض الاستغلال الاقتصادي...»، وهي «وضْعٌ يُسَيَّطَر فيه على الناسِ بالعنف، ويُحْرَمون من كلِّ حريتهم الشخصية حتى يكسب شخصٌ آخر المالَ»(١٥٩). ربما يكشف بايلز عن صعوبةِ تعريف العبودية، فقد قدَّم أيضاً تعريفاً يركّز على فقدان الإرادة الحرة، ليقول إن العبودية هي «حالةٌ تتميَّز بفقدان الإرادة الحرة، حيث يُجبر الشخصُ من خلال العنف أو التهديد بالعنف على التخلّي عن

---

(١٥٦) Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom* , p. 36.

(١٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص٢ و٣٦ ـ ٣٧؛ Bales, Ibid., p. 57, and Kevin Bales, "Testing a Theory of Modern Slavery," [2],
< https://glc.yale.edu/sites/default/files/files/events/cbss/Bales.pdf >.

انظر أيضاً استخدام تعريف بايلز من: المجموعة الأمريكية لمكافحة العبودية:
< https://bit.ly/2VJXO31 >.

(١٥٨) Kevin Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy* (Berkeley, CA: University of California Press, 2012), p. 29.

(١٥٩) Bales, *Understanding Global Slavery*, p. 57.

القدرة على بيع جهده (أو جهدها) بحريّةٍ»(١٦٠). وقد لخّصت المجموعة الأمريكية ضد العبودية تعريفاتِ بايلز عن الرق بإيجازٍ على أنها «العمل القسري من دون أجر تحت التهديد بالعنف»(١٦١).

وبهذا التركيز على الإكراه المتجذر في العنف، والذي إمَّا يحميه القانون (ما قبل إلغاء العبودية) أو يتجاهله (ما بعد إلغاء العبودية)؛ يلتقي دعاة الإلغاء الجدد مع علماء الاجتماع الرائدين مثل ويسترمارك (Westermarck). فقد كتب الأخير أوائلَ القرن العشرين أن السمة الرئيسة للعبودية كانت «الطبيعة الإلزامية لعلاقة العبد بسيده»(١٦٢). فإذا رجعنا إلى أثينا الكلاسيكية، فقد ذكر زينوفون (Xenophon) (ت. ٣٥٤ ق.م) أن العبودية نشأت عندما أرهب المنتصرون في الحروب المهزومين بشدّةٍ لدرجة أنهم اضطروا إلى «قبول العبودية كهروب من الحرب مع الأقوى»(١٦٣). استمرّ هذا الخطاب في التأثير في الباحثين في العبودية على مستوى العالم. على سبيل المثال، قدّمت باميلا كروسلي (Pamela Crossly) في كتابها عن الرق في التاريخ الصيني تعريفاً موجزاً للرقّ بشكلٍ عامٍّ على أنه «الإكراه البدني للحصول على العمل مِن أفرادٍ لا يُنظر إليهم على أنهم أشخاص شرعيون»(١٦٤).

وعلى الرغم من أنَّ تعريفَ العبودية كإكراهٍ أصبح مؤثّراً للغاية، فإن استخدام اتفاقية العبودية لعام (١٩٢٦) للمِلْكِيّة لا يزال له وزنٌ كبير. سلّطت مجموعةٌ من قرارات المحاكم الوطنية والدولية الأخيرة الضوءَ على التعارُض بين تعريف «العبودية» على أنها السيطرة الامتلاكية الفعلية على الشخص - وفي الواقع تلك هي المجموعة من الخصائص التي «اعتدنا» على ربطِها بالرقّ - وتعريفِها بلغةِ القَسْر أو الإكراه الأكثر تجريداً. كوَّنت قضيتانِ بارزتان

---

(١٦٠) Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy.*

(١٦١) المجموعة الأمريكية لمكافحة العبودية:

<https://bit.ly/2VJXO31>.

(١٦٢) Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas,* vol. 1, p. 671, and Finley, "Slavery," p. 309.

(١٦٣) Xenophon, *Memorabilia,* translated by E. C. Marchant (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923), 2.1.13

(١٦٤) Crossley, "Slavery in Early Modern China," p. 187, and Sally McKee, "Slavery," in: Judith M. Bennett and Ruth Mazo Karras, eds., *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 282.

قُطبيْن مُزدوجيْن لكيفية فهم اللغة القانونية لعبودية العصر الحديث. ففي قضية سليادان ضد فرنسا (Siliadin vs. France) (٢٠٠٥م)، وجدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أنه يمكن اعتبار المرأة التوغولية التي كانت تعمل خادمةً في باريس من دون أن تتقاضى أجراً ومع مصادرة جواز سفرها من قبل أصحاب عملها؛ ضحيةً للعمل القسري، ولكنها لم تكن عبدة [أَمَة]. فبالاعتماد على تركيز اتفاقية عام (١٩٢٦م) على المعاملة كمِلْكِيّة، فسَّرت المحكمةُ العبوديةَ في شكلها التاريخي، وليس كشروطٍ تجريدية كما هو أكثر استخداماً لدى دعاة الإلغاء الجدد. فلم يمارس «أرباب العمل» الذين عملت لديهم المرأة «حقاً في المِلكية القانونية عليها»، كما كان الحال مع العبودية لقرونٍ، وهو الحال الذي كان يحوّل الإنسان إلى «وضع «الشيء» المتصرَّف فيه»(١٦٥).

وفي عام (٢٠٠٨م) أسَّست المحكمة العليا الأسترالية للقطب المعاكس. في قضية كوين ضد تانغ (Queen vs. Tang)، ابتعدت المحكمةُ عن التركيز الرسمي على ما إذا كان الشخص يُعتبر من الممتلكاتِ إلى التركيز على اختبارٍ وظيفيٍّ. ورأت المحكمةُ أن وي تانغ مدانٌ بامتلاك العبيد بسبب الحالة الفعلية للأشخاص موضوعِ القضية، وأنه حتى كما نفهم من خلال لغة الاتفاقيات الدولية بشأن العبودِية، فإنّ العبودية كانت في جوهرها مسألةَ ممارسة السيطرة الكثيفة والسلطة القسرية على الشخص(١٦٦).

المشكلة مع العبودية الحديثة اليوم

في مغزًى مهمٍّ للغاية، يتجنَّب دعاة إلغاء العبودية الجدد في تعريفاتهم للعبودية الكثير من المزالق التي واجهناها حتى الآن في تعريف العبودية، أو تسويغ سبب حديثنا عن العبودية كظاهرة عالمية عبر التاريخ. فمن خلال التركيز على الشروط بدلاً من الوضع أو الفئة، فإن مقاربتهم تجعل كونَ شخصٍ ما حراً من الناحية التقنية أو مملوكاً أو كونَ فئةٍ ما يمكن التعبير عنها بأنها «عبودية» موجودة حتى في مجتمع معين، تجعل ذلك كلَّه أمراً غير مؤثِّر

---

(١٦٥) Siliadin v. France, 333 Eur. Ct. H.R. 7, 33 (2005), <https://bit.ly/3mPT2gi>.

(١٦٦) Jean Allain, "R v Tang: Clarifying the Definition of "Slavery" in International Law," *Melbourne Journal of International Law*, vol. 10, no. 1 (2009), pp. 246-257.

في الموضوع. فإنّ كل ما يهم هو ظروف الشخص وكيفية معاملته.

يدعم هذا التركيزُ على الظروف ما هو في الأساس شخصية طموحة وقوية للنزعة الجديدة لإلغاء العبودية. إن قائمة الممارسات والتنظيمات الاقتصادية المدرَجة في التعريفات المعاصرة للرقّ تنمو باطّرادٍ منذ الاتفاقية التكميلية لعام (١٩٥٦م)، ما يرفع من المستوى الأخلاقي والقانوني للمجتمع الدولي بصورة مستمرة. ففي عام (٢٠١٤م)، بدأ استخدامُ مصطلح النزعة الجديدة لإلغاء العبودية للإشارة إلى الكفاح من أجل الحدِّ من تغيُّر المناخ العالمي، في موازاةٍ صريحة لحركة إلغاء العبودية في أمريكا[(١٦٧)]، حتى إن ناشطةً إصلاحيّةً مسلمةً استعانت بلغة الإلغاء في دعوتها لمكافحة ما نظرت إليه على أنه سلسلة كاملة من المعتقدات والممارسات الإسلامية الرجعية[(١٦٨)].

إن الكثير من هذه التطلُّعات جديرةٌ بالثناء، لكن التحديات التي تفرضها تجربة عصابة الأحداث والعامل البريطاني [التي رأيناها في أثناء رحلتنا عبر الزمان والمكان] لا تزال قائمةً. تؤكّد التعريفاتُ الحديثة للعبودية فقط عدم قدرتنا على أن نكون متّسقين في تطبيقنا لتعريفات العبودية، في الحاضر، وحتى في المضي أكثر إلى الخلف في الماضي.

فبدايةً من التاريخ، إذا كان لنا أن نطبّق تعريفاتِ العبودية الحديثة على الماضي، فإنه سيجري تصنيفُ قطاعاتٍ شاسعة من الإنسانية عبر التاريخ المدوَّن - الذين يُنظر إليهم دائماً على أنهم أحرار - على أنهم عبيد. وحتى في التاريخ الغربي، وحتى في القرون الأخيرة، وجدنا أنه لم يكن هناك أيُّ شخص حرّ تقريباً بمعايير الدعاة الجدد لإلغاء العبودية[(١٦٩)]. فكما أشارت جوليا أوكونيل ديفيدسون (Julia O'Connell Davidson) على نحوٍ ملائم، فإنه

---

(١٦٧) Chris Hayes, "The New Abolitionism," *The Nation* (22 April 2014), < https://www.thenation.com/article/new-abolitionism.

(١٦٨) Irshad Manji, *Allah, Liberty and Love: The Courage to Reconcile Faith and Freedom* (New York: Free Press, 2011), pp. 116-117 and 235.

(١٦٩) Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom*, pp. 3, 6, 22-39-23, 37, 69 and 169. انظر أيضاً: Eltis and and Engerman, "Dependence, Servility, and Coerced Labor in Time and Space," p. 13.

حتى الزوجة البيضاء لمالكِ مزرعةٍ من القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، يمكن أن تُصنَّف كعبدةٍ اليوم[١٧٠]. فالإكراه والتهديد المباشر بالعنف ليسا نادريْن تاريخياً. وحتى العبيد الإمبراطوريون مثل صقللي محمد باشا، وكذلك العبيد العثمانيون من غير النخبة، جرى الاحتفاظُ بهم جميعاً عبر نظام قسريٍّ مدعوم في نهاية المطاف بالعنف. ولكنَّ الأمرَ كان كذلك بالنسبة إلى أعضاء النخبة العثمانية من غير العبيد (باستثناء العلماء)، وطلّاب المدارس الصغار، وأي عددٍ من المجموعات الاجتماعية التابعة الأخرى[١٧١]. في الواقع، مع مرور القرنيْن السابع عشر والثامن عشر، كانت الممارسةُ المسيئة المتمثِّلة في الاستيلاء على ثروة أعضاء النخبة العثمانية (müsadere/ مصادرة)، والتي كانت راسخةً وسائِغةً بسبب وضعهم النظري كعبيدٍ، قد سَرَتْ إلى الغالبية العظمى المتزايدة من كبار الإداريين والنُّخب الغنية في الدولة الذين لم يكونوا عبيداً[١٧٢]. وكما أظهرت باتريشيا كلارك (Patricia Clark) في فحصها للعبودية المحلية في شمال أفريقيا في العصور القديمة المتأخرة، كان العنفُ والتهديد به هو القُوَّة الرائجة التي خيَّمت على التسلسل الهرمي المحلي بالكامل، وأدرجت تحت ظِلِّها الحرَّ والعبد على حدٍّ سواء. لقد ضُرِب العبيدُ لإبقائهم تحت السيطرة، وكذلك الزوجات والأطفال[١٧٣]، ومن المثير للاهتمام أن الباحث الرائد في العبودية في الحقبة العثمانية إيهود توليدانو (Ehud Toledano) يقدِّم ملاحظةً تعرض التحدي المعاكس لتعريف العبودية كإكراه. فقد ذكر أنه في حين كان الإكراه يؤدي بالتأكيد دوراً في بعض النقاط المهمَّة في دورة حياة الاستعباد/ العبودية، إلا أنه عندما يتعلَّق الأمرُ بالعلاقة بين المالك وعبيده، فإنه «ليس لأيّ قدرٍ من الإكراه أن يكون فعّالاً اقتصادياً على المدى الطويل». إنّ مالك

---

(١٧٠) Davidson, Ibid., p. 53.

(١٧١) انظر: Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, pp. 102 and 116.

(١٧٢) Ibid., pp. 27-28.

(١٧٣) Patricia Clark, "Women, Slaves, and the Hierarchies of Domestic Violence: The Family of St. Augustine," in: Sandra Joshel and Sheila Murnaghan, eds., *Women and Slaves in Greco-Roman Culture* (London: Routledge, 1998), pp. 109-129.

لاحظ المستشرق الهولندي سنوك هورخرونيه فيما يتعلق بسكان مكّة وضربهم لعبيدهم أن «العربي يعاقب ابنَه إذا ارتكب خطأً بالقدرِ نفسه»، انظر: C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2014), p. 22.

العبيد الذي يهتمُّ بالاستخدام المنتِج والمستقِرِّ لعبيده عليه أن يتوصَّل إلى بعض التفاهُم معهم[١٧٤]، وبناءً علىَ نوع العمل المطلوب من العبد؛ فمن المرجح أن يَتم التوصُّل إلى نتيجةٍ مثمرةٍ من خلال تطبيقِ خليطٍ من الإكراه والمكافأة والتحفيز[١٧٥].

اقترح عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ميّاسو (Claude Meillassoux)، على الرغم من عدم مشاركته في خطاب إلغاء العبودية الجديد، أنّه يمكن تعريف العبودية على أنها طريقةٌ للاستغلال تتميّز بشكلٍ فريدٍ بوسائلها لإعادة إنتاج نفسِها، أي من خلال العنف السياسي أو الأَسْر في الحرب[١٧٦]. إلا أن العنف السياسي يكْمُن في قلب جميع المجتمعات المعقَّدة تقريباً ولا يزال كذلك. علاوة على ذلك، فإنه بالنظر إلى حالات التكرار الهائلة في تاريخ العالم لعبودية الدَّيْن وبَيْع المرء لأطفاله في أسواق العبيد، فإن الاستيلاء على العبيد في الحرب لم يكن أكثر من مصدرٍ واحدٍ فقط للعبودية.

قد تبدو فائدة تعريف العبودية بأنها ناتجةٌ من الإكراه أكثرَ وضوحاً في تمييز العبوديةِ عن الأنواع الأخرى من العمل المعتمد على اختيارنا. لقد اختار العامل بعقد الخدمة المحدودة الدخول في تلك العقود، واختار عَبيدُ الدَّيْن في الأصل أخذَ القرض. لن يختارَ العبيدُ أبداً أن يُصبحوا عبيداً، أليس كذلك؟ لكنّ الحقائق أكثر تعقيداً. فخارجَ الرقّ في الأمريكتَيْن الاستعماريتين، لم تكن العبوديةُ الطوعية غيرَ شائعةٍ على الإطلاق في تاريخ العالم[١٧٧]. ففي الصين في حقبة مينغ، باع الكثير من المستأجرين الفقراء أنفسَهم للعبودية عندما لم يتمكّنوا من دفع الإيجار[١٧٨]، وفي عام (١٧٢٤م)

(١٧٤) Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, p. 49.

(١٧٥) Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, pp. 220-221, and Stefano Fenoaltea, "Slavery and Supervision in Comparative Perspective: A Model," *Journal of Economic History*, vol. 44, no. 3 (1984), pp. 635-668.

(١٧٦) Meillassoux, *The Anthropology of Slavery*.

(١٧٧) Stanley Engerman, "Slavery at Different Times and Places," *American Historical Review*, vol. 105, no. 2 (2000), p. 481.

بالنسبة إلى ويسترمارك كانت العبودية عن طريق الاختيار، أو العبودية المؤقتة، «مجرد محاكاةٍ صحيحة ومناسبة للعبودية»، انظر: Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol. 1, p. 671.

(١٧٨) Crossley, "Slavery in Early Modern China," p. 189.

ألغى القيصر الروسي العبوديةَ وحوَّل جميعَ عبيد روسيا إلى أقنانِ أرضٍ؛ لأنّ الأقنان كانوا يعرضون أنفسَهم للبيع كعبيد لتجنُّب دفْع الضرائب، حيث كان الأقنان يدفعون ضرائب، بخلاف العبيد(١٧٩). وفي ولاية ميرينا في مدغشقر خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فضَّل الكثير من العبيد وضعَهم كعبيدٍ على الحُرِّية؛ حيث كان المزارعون الأحرار يخضعون لواجب العمل القسري العمومي (fanompoana) الذي قصَم ظهورَهم. وفي بعض الأحيان، أقْدَمَ المزارعون الأحرار اليائسون على بيْع زوجاتِهم في المزاد العلني، وغالباً ما كان هؤلاء النساء الأحرار يجلبْن ثمناً أقلَّ من ثمن العبدةِ الماهرة في ذلك العصر(١٨٠). وكان من الشائع في الصين في القرن التاسع عشر بيعُ النساء مِن قِبَل عائلاتهنّ لعائلاتٍ أكثرَ ثراءً كزوجات أو كمحظيّات أو كخدمٍ معرَّضاتٍ للمخاطر الجنسية، إلّا أنّ هؤلاء الفتياتِ والنساءَ غالباً ما كنَّ يوافقنَ على ذلك الوضع من أجل التخفيف من فقرهنَّ أو فقر أُسرهنَّ(١٨١).

ومن المفارقات أن بعض المواقف التاريخية المعترف بها على أنها عبوديةٌ وفق شُرُوط مجتمعاتهم الخاصة، والتي عادةً ما يعرِّفها المؤرِّخون الغربيون على أنها عبوديةٌ، لن تكونَ مؤهّلةً لاستحقاق وصف العبودية وفقاً لمعايير إلغاء العبودية الجديدة. فإذا رأينا أنّ الاستغلال الفاضح للعَمل هو مفتاح تعريفِ العبودية، فإن صقللي محمد باشا لم يكن بالتأكيد عبداً. لقد كان يُدفَع له أجرٌ رائعٌ لأداء عمله كصدرٍ أعظم [رئيس وزراء]، وكوَّنَ ثروةً هائلةً متراكمةً. وفي الكثير من السياقات في الحضارة الإسلامية، حصل العبيدُ على أجورٍ كافيةٍ لشراء حُريتهم على أقساطٍ، ومن ثَمَّ شاعتْ عقود

---

(١٧٩) Hellie, "Russian Slavery and Serfdom, 1450-1804," pp. 284 and 293.

(١٨٠) انظر:

Gwyn Campbell, "Unfree labour and the significance of abolition in Madagascar, c. 1825-97," in: Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*, pp. 69-70 and 77.

كانت هذه هي الحال في بعض الأحيان خلال الجهود الهولندية لتشجيع التحرر في مناطق السيطرة الاستعمارية غير المباشرة في جنوب شرق آسيا.

Martin Klein, "The Emancipation of Slaves in the Indian Ocean," in: Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*, pp. 204-205.

(١٨١) Johanna Ransmeier, "Ambiguities in the Sale of Women at the End of the Qing Dynasty," in: Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery* (Athens, OH: Ohio University Press, 2014), pp. 319-344.

المكاتَبَة. أظهر نور سوبرز خان (Nur Sobers-Khan) في دراسةٍ لوثائق المحكمة المتعلّقة بالعبيد في منطقة غَلَطَة (Galata) في إسطنبول الكبرى بين عامي ١٥٦٠م و١٥٧٢م، أنَّ الكثير من العبيد كانوا من العمّال المهرة الذين حصلوا على أجورٍ كافيةٍ لتسديد عقود مكاتباتهم، والتي عادةً ما يجري تحديدها من سنتيْن إلى ثماني سنوات. لقد بُنيَ مجمع جامع السليمانية الشاهق في إسطنبول بحصّةٍ متساويةٍ تقريباً من العمل بين العمّال الأحرار والعبيد، وكان جميعهم يتلقَّوْن أجراً يومياً[(١٨٢)].

ما هو مأساةٌ أكثر منه ملهاةً، ما اكتشفه بايلز من أنّ العبوديةَ الحديثة أخطرُ بكثيرٍ من بعض الوجوه مما نسمّيه العبوديةَ القديمةَ في العالم ما قبل الحديث. ففي العبودية القديمة كان العبيدُ في الغالب ممتلكاتٍ باهظةَ الثمن وذات قيمة، فكان الحفاظُ عليها مهمّاً لأصحابها. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ العبودية الجديدة تستند إلى الرُّخْص والوفرة الكبيرين للعمالة البشرية. فغالباً ما يعاني العبيدُ الجددُ معاملة مروِّعة؛ لأنهم رخيصون جداً، ما يجعلهم ـ على حد تعبير بايلز ـ أشخاصاً يمكن التخلُّص منهم[(١٨٣)].

الأكثر إثارةً للجدل من اتساق تعريف العبودية مع الماضي هو تطبيق تعريف العبودية الجديدة على العبودية في المواقف المعاصرة. من أكثر السمات البارزة لكيفية تعريف مصطلح العبودية الحديثة واستخدامها هو مرونتها التاريخية. ففي عام ٢٠١٥م في أعقاب ظهور داعش على المسرح العالمي، ومرة أخرى عام ٢٠١٧م، نشرت مجلة **إيكونوميست** *The Economist* مقالاتٍ عن العبودية الحديثة. ركزت المقالة الأولى بعنوان: «العبودية الحديثة: في سلاسل (العرض) في كل مكان» (١٢ آذار/مارس ٢٠١٥م) على العمل الاستعبادي في مختلف الصناعات، خاصةً في جنوب وجنوب

---

(١٨٢) Sobers-Khan, *Slaves without Shackles: Forced Labour and Manumission in the Galata Court Registers, 1560-1572*, pp. 68 and 161.
انظر أيضاً: Yvonne Seng, "A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul," in: Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East*, p. 29.

(١٨٣) Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, p. 35,
للوقوف على نقد لتفريق بايلز بين العبودية الجديدة والقديمة، انظر: Joel Quirk, "The Anti-Slavery Project: Linking the Historical and Contemporary," *Human Rights Quarterly*, vol. 28, no. 3 (2006), p. 579 ff.

شرق آسيا. وأما الثانية فكانت رسماً بيانيّاً بعنوان: «العبودية الحديثة أمرٌ شائع بشكل مقلق» (٢٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٧)، عارضاً إحصاءاتٍ لممارساتٍ مثل وسائل الإكراه (كانت الثلاثة الأكثر شيوعاً: تجميد الأجور، ثم التهديدات بالعنف، ثم العنف الجسدي). أُشير إلى كلتا المقالتين واعتُمِدَ عليهما بشكلٍ أساسيٍّ في البيانات التي قدَّمتها منظمة العمل الدولية (ILO)، وهي الآن فرعٌ من فروع الأمم المتحدة. استخدم تقرير منظمة العمل الدولية لعام ٢٠١٧م، عن التقديراتِ العالميةَ للرق الحديث (Global Estimates of Modern Slavery) تعريفاً للعبودية مستمدّاً من النزعة الجديدة لإلغاء العبودية: «هو حالات الاستغلال التي لا يمكن لشخصٍ أن يرفضها أو يغادرها بسبب التهديدات والعنف والإكراه والخداع و/أو إساءة استخدام السلطة». وهذا يشمل العمل القَسْري (مثل العمل في السجون)، والعمل لردّ الدَّيْن، والزواج القسري، والممارسات ذات الصلة[١٨٤].

يوضح هذا التعريفُ للعبودية مقدار الانجراف الدلالي الذي حدث في العقود الثمانية الماضية. لم تستخدِم اتفاقية العمل القسْري أو الإجباري (Forced or Compulsory Labour) التاريخية التي عقدتها منظمة العمل الدولية عام ١٩٣٠م كلمةَ «العبودية» على الإطلاق، لقد عرَّفت فقط العملَ القسري والإجباري[١٨٥]. والكثير من الممارسات التي تعتبرها اتفاقيةُ ١٩٣٠م عملاً قسرياً أو إجبارياً مفصَّلةٌ في الاتفاقية التكميلية لمكافحة العبودية عام ١٩٥٦، والتي ترجع بالفعل إلى اتفاقية منظمة العمل الدولية لعام ١٩٣٠م في عدّة نقاطٍ في نصِّها. إن الاتفاقية التكميلية لعام ١٩٥٦م، التي كان عنوانها الكامل: الاتفاقية التكميلية لإبطال العبودية وتجارة الرقيق والأعراف والممارسات الشبيهة بالعبودية، تستبعد صراحةً هذه الممارساتِ من نموذج الرق. إنها تميّز العبودية عن «حالة العبودية»، التي تعرِّفها على أنها مؤسسات أو ممارسات شبيهة بالرق، مثل عبودية الدَّيْن، وقنانة الأرض، والزواج القسري (الذي يتمُّ فيه مقايضة العروس مقابل بعض المكاسب

---

(١٨٤) *Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage* (Geneva: International Labour Office, 2017), p. 9, cf. 17.

(١٨٥) "Forced Labour Convention, 1930," <https://bit.ly/3qE1Dos>.

المالية)، وعمالة الأطفال، وزواج الطفل[١٨٦].

لذلك لا تصنِّف اتفاقية منظمة العمل الدولية ولا اتفاقية عام ١٩٥٦م عبودية الدَّيْن على أنها عبودية. في الواقع إنّ نصَّ عام ١٩٥٦م يضعها بوضوحٍ تحت «حالة العبودية»، إلا أنّه اليومَ، ترى كلٌّ من منظمة العمل الدوليةِ ووسائل الإعلام الرئيسة أنّ العمل الاستعبادي هو أحد أشكال الرقّ الرئيسة.

يتوسَّع المجالُ الدلالي لمصطلح العبودية الحديثة في المقام الأول؛ لأنه مصطلحٌ إرشاديٌّ وناشِطٌ وليس مجرَّدَ مصطلحٍ وصفيٍّ. وكما أنّ ممارسة العبودية هي ممارسة متطرفة للسلطة مِن قِبَل بعضِ البشر على الآخرين، فإنّ استخدامَ لغة العبودية هو ادِّعاءٌ للسلطة الأخلاقية على الآخرين. إن سبب استدعاء كلمة العبودية بدلاً من تعريفاتٍ أخرى مثل العمل الاستعبادي أو عمالة الأطفال واضحٌ: وهو أنّ العبوديةَ تُثير ردَّ فِعْلٍ عاطفيّاً يدفع الناسَ إلى العَمَلِ ودعْم قضية. تقدِّم سوزان مايرز (Suzanne Miers) إجابةً بسيطةً من خلال تحديدِ سبب استمرار استخدام كلمة «العبودية» على نطاقٍ واسِعٍ على الرغم من الخلاف الغريب وأحياناً المفارقات حول تعريفِها بين الباحثين، وهو أنها «تحظى بالاهتمام»[١٨٧]، فمن صِغار الطلاب إلى نجوم الرُّوك، مَنْ الذي لن يدعم إنهاء العبودية؟!

إنها القوَّةُ الأخلاقية لتوظيف مصطلح «العبودية» التي تنتج منها أخطر مشكلة مع كلٍّ من المصطلحِ واستخدامه. فمنذ اللحظة التي توصَف فيها الممارسة بأنها عبوديةٌ حديثةٌ، فإنها تُعيَّن كهدفٍ للإدانة الأخلاقية، ومن ثَمَّ فقد ظهر المصطلح على أنه سياسيٌّ بعمقٍ. ربما تكون هذه هي المشكلة الأكثر خطورةً في تسمية العبودية الحديثة؛ حيث إن اتساق تطبيقِها يعاني بحسب مدِّ التيارات السياسية وجَزْرِها.

---

(١٨٦) "Supplementary Convention on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and Institutions and Practices Similar to Slavery,"
<https://bit.ly/2Ioxybr>.

(١٨٧) Miers, "Slavery: A Question of Definition," p. 11.
انظر أيضاً: Quirk, "The Anti-Slavery Project: Linking the Historical and Contemporary," pp. 584-595.

لا يظهر ذلك الملمح في أي موضع أكثر ممّا يظهر في الجدل حول ما إذا كان العمل في السجون في الولايات المتحدة يستحقّ أن يوصف بأنه عبودية حديثة. بُذِلت جهودٌ متضافرة في الولايات المتحدة مِن قِبَل المدافعين عن العدالة الاجتماعية لِلَفْتِ الانتباه إلى العدد الهائل الذي لا مثيل له من السجناء في البلاد، وللزعم القائل إن استعباد الأمريكيين من أصلٍ أفريقيٍّ مستمِرٌّ تحت غطاء الاحتجاز في نظام العدالة. رفعَ الفيلم الوثائقي: «الثالث عشر» (13th) عام ٢٠١٦م ـ والذي نال استحسانَ النُّقَّاد ـ الوعيَ بحقيقة أن التعديل الثالث عشر للدستور، الذي ألغى الرقَّ رسمياً عام ١٨٦٥م، قد أعفى المدانين بارتكاب جرائم من الخضوع لـ «رق أو العبودية غير الطوعية». وقد رفع السجناءُ أنفسُهم هذا الاحتجاجَ نفسَه، وانخرطوا في إضراباتٍ ضدَّ ما يسمّونه عبوديتهم(١٨٨).

وفي أواخر التسعينيّات، بدأ بعضهم في حركة دعاة إلغاء العبودية الجدد يعترفون بذلك، خاصةً في ظل الظاهرة الجديدة التي كانت سائدةً في السجون الأمريكية الخاصَّة. ففي عام ١٩٩٩م كتب دانيال هار (Daniel Harr) بحماسة أنّ العملَ في السجن مماثِلٌ للعبودية ليس فقط في جوهره، بل في مظاهره أيضاً. وذكرت مقالة في مجلة **أتلانتيك** عام ٢٠١٥م بعنوان: «العبودية الأمريكية أُعيد ابتكارها»، عن فيلم وثائقيٍّ صُوِّر في سجن لويزيانا: «بينما تُجري الكاميرا التصوير وتتحركُ في فضاءٍ من الأجسام السوداء المنحنية في العمل والتي يراقبها أحدُ الحراس؛ فإنَّ الصورةَ التي تظهر هي إحدى صور العبودية»(١٨٩). وفي كتابِ صادِمٍ عام ٢٠٠٨م بعنوان: **العبودية باسم آخر** (*Slavery by Another Name*)، يُظهِرُ دوغلاس بلاكمون (Douglas Blackmon) كيف استمر العمل القسري للعسكريين من أصلٍ أفريقيٍّ في الجنوب من دون انقطاعٍ بعد الحرب الأهلية. وبعد تفصيلٍ مؤلِمٍ يكشف

---

(١٨٨) Richard Luscombe, "Florida Prisoners Plan Martin Luther King Day Strike Over "Slavery,"" *The Guardian*, 15/1/2018, <https://bit.ly/33Rgfaq>, and Ed Pilkington, "US Inmates Stage Nationwide Prison Labor Strike over "Modern Slavery,"" *Guardian*, 21/9/2018, <https://bit.ly/2VMmFmD>.

(١٨٩) انظر: Daniel Harr, "The New Slavery Movement," *Social Policy* (Summer 1999), pp. 28-32, and Whitney Benns, "American Slavery, Reinvented," *The Atlantic*, 21/9/2015, <https://bit.ly/37GeGx6>.

بلاكمون كيف قُبِضَ على مئة ألفٍ على الأقل (وربما ضعف هذا العدد) من الأمريكيين الأفارقة (معظمهم من الرجال) في الجنوب بتُهَم سخيفةٍ مثل «التشرد»، وغُرِّموا مبالغَ لا يمكنهم أداؤها، وبِيعوا عبر تطبيقِ القانون إلى الشركات الصناعية أو الزراعية، وهناك عملوا من دون أجرٍ إلى حدّ الإرهاق والمرض والوفاة، وضُربوا وجُلِدُوا ودُفِنوا في مقابر غير مميزة بالقُرب من مواقع عملهم[(١٩٠)].

ومع ذلك، فإنّ هذه الحُجَّة حول العمل في السجن لم تُقْنِعْ دعاة إلغاء العبودية الجدد المهمّين[(١٩١)]. كتب كيفن بايلز عام ٢٠٠٦م أنّ السُّجَناء المحتجزين من دون اتباع الإجراءات القانونية الواجبة من قِبَل أنظمةٍ غير شرعية يمكن بالتأكيد تقييمُهم على أنهم عبيد. ومع ذلك: «عندما يسجِّل نزيلٌ في سجن بريطاني طوعاً في مشروعِ عملٍ يحصل منه على أجرٍ، فلا يمكن وصف ذلك بأنه عبودية»[(١٩٢)].

هناك اعتراضان واضحان على حجَّة بايلز: **الاعتراض الأولُ** واضحٌ ومباشِر؛ فمن خلال التعريفات المقبولة على نطاقٍ واسع للعبودية الحديثة واعتماداً للسوابق الراسخة لكيفية استخدام دعاة الإلغاء الجدد لهذا المصطلح، فإنّ جزءاً كبيراً على الأقل من عمل السجون الأمريكية مُؤهَّلٌ في حدِّ ذاته لأن يكون عبودية حديثة. يصنِّفُ كلٌّ من اتفاقية منظمة العمل الدولية لعام ١٩٣٠م وتقريرها آنف الذكر ضمنَ العملِ القسري: هؤلاءِ السجناءَ «الذين جرى تعيينُهم أو وضعُهم تحت تصرُّف أفرادٍ أو شركاتٍ أو جمعياتٍ خاصَّة». ويصنِّف تقرير منظمة العمل الدولية بشأن العبودية الحديثة لعام ٢٠١٧م بشكلٍ محدّدٍ هذا النوعَ من العمل الإجباري على أنه عبوديةٌ حديثة[(١٩٣)]. ليس هناك نزاعٌ على أنّ السجون الأمريكية قد استخدمت عمّالاً سجناء مدانين لأجل أعمالٍ رِبحية، مثل حياكة الملابس لصالح فكتوريا

(١٩٠) Douglas Blackmon, *Slavery by Another Name: The Re-enslavement of Black People in America from the Civil War to World War II* (New York: Doubleday, 2008), pp. 4 and 7.

(١٩١) Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom*, p. 100.

(١٩٢) Bales, *Understanding Global Slavery*, p. 58.

(١٩٣) انظر: Article 2 (c. of the 1930 ILO Convention), <https://bit.ly/3qE1Dos>, and *Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage*, pp. 60-61.

انظر أيضاً: "International Labour Standards on forced Labour," <http://bit.ly/33uilrh>.

سيكريت (Victoria Secret)، وهي تفعل ذلك منذ عقدين على الأقل. علاوة على ذلك، قضت المحاكم الأمريكية بأنّ السُّجناءَ ليسوا مشمولين بقوانين حماية العمل(١٩٤). فلا يمكن إنكارُ أنه يجبُ تصنيفُ جزءٍ على الأقل من عمل نزلاء السجون في أمريكا على أنه عبودية.

يكشف **الاعتراضُ الثاني** عن النوع نفسِه من المشكلات التي رأيناها مع تعريفاتٍ أخرى للعبودية: وهو أن الإكراه/ العنف هو مفهومٌ مجرَّدٌ تقريباً، مثله مثل الحريّة والملكِيّة. فكما ذكر بايلز، يمكن للسجناء في الولايات المتحدة اختيار عدم العمل، لكنَّ العبيدَ كانوا دائماً قادرين على اختيار عدم أداء أعمالهم، غير أنهم واجهوا عقوباتٍ - شديدةً في كثيرٍ من الأحيان - بسبب هذا الرفض. ولكن عند أيِّ نقطةٍ تنخفض عواقبُ الرفض إلى ما دون عتبة ما يمكن اعتبار أنه «إكراه»؟ كثيراً ما يُعاقَب السجناء في الولايات المتحدة الذين يختارون عدم العمل على ذلك الرفض، ففي بعض الحالات يوضَعون في الحبس الانفرادي (وهي عقوبة عادية في النظام الفيدرالي الأمريكي في الجرائم التي يشترط فيها العملُ)، مع الأخذ في الاعتبار أن الكثيرين - ومنهم الأمم المتحدة - يعتبرون الحبسَ الانفرادي شكلاً من أشكال التعذيب، كما أنه يمكن اعتباره إكراهاً بلا شكٍّ(١٩٥). قد يفقد السجناءُ أيضاً امتيازاتٍ مهمَّة مثل الزيارة العائلية أو الشراء من الكانتين(١٩٦). ونظراً إلى أنَّ السجون في الولايات المتحدة بشكلٍ عامٍّ تتوقف عن تقديم الطعام بعد الساعة ٥:٣٠ مساءً تقريباً، يُترك السجناءُ غير

---

(١٩٤) Benns, "American Slavery, Reinvented," and Emily Yahr, "Yes, Prisoners Used to Sew Lingerie for Victoria's Secret - Just Like in "Orange is the New Black, Season 3"," *Washington Post*, 17/6/2015,
<https://wapo.st/39Mzh5D>.

(١٩٥) "Solitary Confinement: Torture in U.S. Prisons," Center for Constitutional Rights, 31 May 201,
<https://bit.ly/2Lb6FbP>.

(١٩٦) Ronald Sullivan, "In New York, Prisoners Work or Else," *New York Times*, 27/1/1992,
<https://nyti.ms/37DuFfq>; Yahr, "Yes, Prisoners Used to Sew Lingerie for Victoria's Secret - Just Like in "Orange is the New Black, Season 3"," and Reese Erlich, "Prison Labor: Workin' for the Man," *Covert Action Quarterly*, no. 54 (Fall 1995),
<http://people.umass.edu/kastor/private/prison-labor.html>.

القادرين على الوصول إلى المطعم من دون طعام لمدَّة تصل إلى أربع عشرة ساعةً. إنَّ حِرمانَ شخصٍ من فُرصَةِ رؤيةِ عائلته أو إجباره على سوء التغذية هي عقوباتٌ خطيرة يمكن اعتبارها بمنزلة الإكراه تماماً كالعقاب البدني.

لاحظ بعضُ منتقدي النزعة الجديدة لإلغاء العبودية التطبيقَ الانتقائيَّ للعبودية الحديثة. وهنا نرى الشقوقَ التي بدأت تظهر في تعريف ذلك المفهوم واستخدامه. فمثل مفهوم الإرهاب، فإنّ ذلك المفهومَ ـ العبودية الحديثة ـ يعني فقط ما نفكِّرُ فيه عندما نقول ذلك المصطلحَ. يُنظر إلى السجناء في الغرب على نطاقٍ واسعٍ على أنهم يتمتَّعون بمعاملةٍ إنسانيةٍ ويستحقون ما ينطوي عليه السجن من إزعاجٍ. كَوْنُ بعضِ الناشطين الجدد لإلغاء العبودية لا يزالون متردِّدين في تصنيفِ الكثير من السجناء الأمريكيين على أنهم عبيدٌ، فإن ذلك على الأرجح يعكس عدمَ شعبيّةِ مثل هذا الادعاء بين الأطراف القوية في دوائر صنع السياسة الأمريكية، حيث عدمُ إدانةِ الممارسات تجاه العمالة الأجنبية (خاصةً في البلدان الإسلامية) على أنها عبودية، ليس أمراً مُثيراً للجدل على الإطلاق. سيكون عددٌ قليلٌ من نجوم الرُّوك وصِغار الطلاب راغبين في اتهام حكومة الولايات المتحدة بالتورط في العبودية الجارية، مقارنةً بمن سيرغب في إدانة معاملةِ العاملين في مجال الجنس في تايلاند أو عُمَّال البِنَاء في دُوَل الخليج الفارسي.

لقد تغيَّر هذا الوضعُ بشكلٍ ملحوظ منذ انتخاب دونالد ترامب؛ فنظراً إلى كثيرين في وسائل الإعلام المركزية والحزب الديمقراطي تبنَّوا «المقاومة» ضد ترامب، أصبح النشاط اليساري الذي كان يُعتبر سابقاً متطرِّفاً للغاية أكثرَ شيوعاً. هذا واضحٌ في وسائل الإعلام والإنتاج الثقافي. أبرز فيلم صيف ٢٠١٧م الهائل «ثور: راغناروك» (*Thor: Ragnarok*)؛ جيف غولدبلوم (Jeff Goldblum) كدكتاتورٍ غريب، في تصوير كاريكاتيري للوعي السياسي الغربي الزائف. فعندما أخبره وزيرُه أن «عبيده يثورون»، يردُّ عليه بعد استخدام «الكلمة»، ليجيب الوزيرُ بتهكُّم: «عذراً، السُّجناء ذوو الوظائف يثورون!». وكان من المستحيل تصوُّر الانتشار المتزايد لوصف عَمَلِ السجون الأمريكية على أنه عبودية من دون الاستساغة المتزايدة أيضاً لما كان ينظُرُ إليه التيارُ السائد في الولايات المتحدة سابقاً على أنه نشاطٌ نضاليٌّ راديكالي، بما في ذلك أعمال الاحتجاج على عنف الشرطة ضد الأمريكيين الأفارقة (أعلنت «حركة حياة

السود مهمة» (Black Lives Matter) أنها لم تعد تُنكرها)، وقضية تعويضات العبودية (التي ظهرت بشكل بارز من قِبَل تا نيهيسي كوتس (Ta-Nehisi Coates)[(١٩٧)]، ونجاح الحراك النسائي في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٧م (Women's March)[(١٩٨)]. ولكن في الآونة الأخيرة حتى عام (٢٠١٨م) مع الزيادة الكبيرة في شعبية الحراك المناهض لترامب وللنشاط اليساري والاعتراف المتزايد بمعاناة السود في الولايات المتحدة، فحتى **الغارديان** ذات الميول اليسارية قد تصدرتها عناوين مثل: «سُجناء فلوريدا يخططون لإضرابٍ يوم مارتن لوثر كينغ بسبب «العبودية»»[(١٩٩)]. تتعاطف مِثْلُ هذه المقالات مع شكاوى السجناء بشأن عملهم الجبري تحت تهديد السلاح في حرارةٍ كبيرةٍ لأجل الحصول على تعويضٍ لا معنى له، لكنَّ العبودية لا تزال تُوضع في اقتباساتٍ مخيفة.

العبودية والإسلام: مسألة سياسية جدّاً

قبل شهرين فقط من إضراب السُّجناء في فلوريدا، كشف صحفيو السي.أن.أن (CNN) عن لقطاتٍ لمهاجرين من أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى يُباعون في مزادٍ علنيٍّ في ليبيا، كان الغضب الدولي فورياً. لقد احتشدت الاحتجاجاتُ في شوارع باريس، ونشرت **تايم** *Time* قصةً إخباريةً على الإنترنت بعنوان: «تجارة الرقيق الليبية صدمت العالم. إليك ما يجب أن تعرفه»[(٢٠٠)]. تبدأ قصة السي.أن.أن (CNN) بلقطاتٍ سرية لتجار العبيد الذين يعقدون مزاداً للمهاجرين الأفارقة. وفي حين يقوم البائع بالمزايدة، تحلّق الكاميرا فوق الرجال الأفارقة السود. ومع انتهاء اللقطات يعلّق المراسلُ بلهجةٍ خطيرة: «أنت تشاهدُ مزاداً للبشر». ثم يحضر فريق المراسلين مزاداً آخر ويتركونه شبه صامتين.

من المؤكد أن تقرير السي.أن.أن (CNN) الذي يحمل عنوان «أشخاص

---

(١٩٧) Ta - Nehisi Coates, "The Case for Reparations, "*The Atlantic* (June 2014), <https://bit.ly/3goHjmh>.

(١٩٨) <https://www.womensmarch.com/march/>.

(١٩٩) Luscombe, "Florida Prisoners Plan Martin Luther King Day Strike Over "Slavery"".

(٢٠٠) Casey Quackenbush, "The Libyan Slave Trade Has Shocked the World: Here's What You Should Know," *Time* (1 December 2017), <http://time.com/5042560/libya-slave-trade, and Nima Elbagir [et al.], "People for Sale," CNN, 14 November 2017, <https://cnn.it/37P6pqW>.

للبيع» كان مثيراً للقلق، ولكن ليس فقط بسبب لقطات المزاد. كان المهاجرون الذين فرُّوا من التجَّار محتجزين في مركز احتجازٍ في ليبيا، محبوسين ومكتظّين في مكانٍ مِثْلِ السجن، يشتكون للمراسل من عدم إعطائهم: «الطعام، ولا الماء، ولا أي شيء»، وكانوا يريدون العودةَ إلى أوطانهم. كانوا يذكرون للمراسل اعتقالَهم في مركز الاحتجاز. وعندما سُئلوا عن وقتهم الذي قضوه مع التجَّار، أخبروا فريق السي.أن.أن (CNN) كيف تعرضوا للضرب، واللواط بأدواتٍ حادة، وإرغامهم على العمل، وحتى قتل بعضهم، إلا أنّ شكاوى المهاجرين بشأن أوضاعهم في المركز والمعاناة التي تعرضوا لها على أيدي تجار العبيد، لم تُثِر أيَّ تعليقٍ من المراسل. لقد سأل فقط ـ وبشكلٍ متكرِّر ـ عمَّا إذا كان بيعُ المهاجرين قد جرى في أي وقت، ليجيب أحدُهم: نعم، ثم يسردُ قصةً موجزةً. وهنا ينهي المراسلُ التقريرَ بخلاصةٍ مفادها أن لقطات السي.أن.أن (CNN) قد أثبتت أنه جرى بيعُ الأشخاص، وأنّه يأمل أن تساعد هذه الأدلَّةُ على ضمان عودة هذه المشاهد إلى الماضي. المشاهد التي يقصدها المراسل هي تلك التي عُرضِت من المزاد. لكن من الواضح أن المزادات والبيع الذي كان يجري فيها لم تكن مصدرَ قَلَقِ المهاجرين الرئيس، ولا مصدر آلامهم وغضبهم. فكما حاولوا إخبارَ المراسل مراراً وتكراراً، كانت معاملتهم على أيدي التجَّار والظروف السائدة في مراكز الاحتجاز هي المشكلة.

لماذا كانت **الغارديان** تشكِّك في صرخة سُجناء العبودية في فلوريدا؟ لماذا كان مراسل السي.أن.أن (CNN) مهووساً بمزاد البشر إلى حدِّ تجاهُل روايات المعاناة المروِّعة التي كان المهاجرون يحكونها يائسين؟ الإجابة عن كلا السؤالين هي نفسُها: لأنّ العبودية هي ما نعتقد أنها تبدو عليه، هي مِلْكِيّةُ البَشَر، وهي البشر في المزاد. ليست العبودية ضربَ المهاجرين أو ارتكاب العنف ضدهم. ليس العبيدُ: البشرَ وراء القضبان، ولا سيما إذا كان هؤلاء الأشخاص قد «ارتكبوا خطأً». العبودية هي ما يجد الغربيون أنّ غيرَهم يفعلونه، وخاصةً المسلمين، أما نحن [الغربيين] فلم نعد نفعل ذلك بعد الآن.

يتناسَبُ كَشْفُ النقاب عن تجارة الرقيق التي يديرها عربٌ/ مسلمون في شمال أفريقيا مع السردية الغربية البالية. يعود العُصابُ الغربي ضد الرقّ الإسلامي إلى قرون، ولا سيما ما يتعلَّق بـ «تجارة الرقيق الأبيض». في

القرن الثامن عشر وحتى التاسع عشر، خيّم الخوفُ من الوقوع في أَسْرِ القراصنة المسلمين في المحيط الأطلسي وغرب البحر الأبيض المتوسط على الخيالِ الأوروبي الغربي (وبخاصة البريطاني) على نطاقٍ واسِعٍ، إلى درجة ظهروه في بعض أقدم الإنتاجات الأدبية لما سمّته ليلى أبو لَغد: «إباحية العبودية الإسلامية» (انظر الشكل: ٤)[٢٠١]. وبالفعل، أُخِذَ الآلافُ من البريطانيين والأمريكيين كعبيدٍ بهذه الطريقة. ما زلنا نرى الأثرَ الثقافيَّ لهذا الخوفِ في أفلامٍ مثل: لا تقل أبداً مرةً أخرى *Never Say Never Again* (١٩٨٣م)، حيث ينقِّذ جيمس بوند (James Bond) كيم باسينجر (Kim Basinger) من مزادِ العبيد العرب على نحو رائع، وكذلك في فيلم: عملية كوندور *Operation Condor* للنجم جاكي شان (١٩٩١م) حيث يحدث الشيءُ نفسُه، وكذلك في فيلم *Taken* (٢٠٠٨م)، حيث ينقذ ليام نيسون (Liam Neeson) ابنتَه أولاً من مهرِّبين ألبان (مسلمين)، وأخيراً من شيخ عربي فاجر اشتراها.

لكننا نشكُّ في ادعاءات السُّجناء في فلوريدا، وعلى الرغم من كل شيء، نحن لا نستعبد الناس، لقد ألغينا العبودية في القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فإن هذه القناعة ـ بأن العبودية هي شيءٌ يفعله الآخرون المتخلِّفون (معظمهم من المسلمين) ـ تشكِّل عقدةً من التنافُر المعرفي الذي يعمل على تعزيز مكانتنا الأخلاقية الغربية وحمايتها. إنّ ذلك يؤكِّد ـ على حدٍّ سواء ـ تفوُّقَنا على الآخر البربري، ويضمن أننا لن نكون مذنبين بسبب تصرفاتهم البربرية. اختار دعاة إلغاء العبودية في القرن التاسع عشر تعريفَ العبودية على أنها معاملة البشر كمِلْكِيّة؛ جزئيّاً لأنّه إذا عرَّفوا العبودية على أنها الحرمان أو الاستغلال القاسيان، فإن خصومهم المؤيدين للعبودية سيشيرون فقط إلى ظروف المصانع في إنكلترا وأمريكا الصناعية ويذكرون لهم أن العمال «الأحرار» كانوا يُعامَلون بشكلٍ سيِّئ[٢٠٢]. لكن ما كان ضمنيّاً وغيرَ مُعتَرَفٍ به ـ وما لا يقبل الاعترافَ به ـ في استراتيجية دعاة الإلغاء كان الاحتمال الواضح لأن يكون هؤلاء العمَّال الصناعيون العبيد.

---

(٢٠١) Lila Abu-Lughod, "Authorizing Moral Crusades to Save Muslim Women," (Farhat Ziadeh Annual Lecture, University of Washington, Seattle, 2012), pp. 11 and 20-21.
حول أمثلة جيدة، انظر: Andrew Wheatcroft, *The Ottomans: Dissolving Images* (London: Penguin Books, 1995); (1st published by Viking, 1993), pp. 208-230.

(٢٠٢) Davidson, *Modern Slavery: The Margins of Freedom*, p. 31.

إنّ ذاكرتنا الثقافية الغربية انتقائِيّةٌ للغاية؛ فخلال الفترةِ نفسِها التي كان الأوروبيون والأمريكيون يشجبون فيها الاستيلاء والاستعباد من قِبَل القراصنة المسلمين، كان استعبادُ الأوروبيين للمسلمين من الإمبراطورية العثمانية مزدهراً[٢٠٣]. فعلى الأرجح أنّ مرتادي السينما في الغرب لم يشعروا بالغضب حين شاهدوا: الجاسوس الذي أحبَّني *The Spy Who Loved Me* (١٩٧٧م)، عندما يزور بوند حريمَ صديقِه الشيخ العربي، وعرْضه عليه إحدى النساء (لقد قال للشيخ: عندما يكون المرءُ في المشرِق: «فإنّه يجب عليه أن يتعمق في كنوزه»)[٢٠٤]. ومن الصحف البريطانية إلى المواطن العادي حينها دونالد ترامب، في عام ٢٠١٥م كرَّر الكثيرون الادعاءَ بأنَّ المسلمين في شمال إنكلترا كانوا يجذبون الفتياتِ البيضاوات الصغيرات كإماءٍ للجنس. كان بعض المسلمين يفعلون ذلك حقّاً، لكنَّ القليل من التقارير الإعلامية ذكرت أن غالبية الجناة كانوا في الواقع من الرجال البيض[٢٠٥].

ثمّة جانب إشكاليٌّ أخير لدى اتجاه إلغاء العبودية الجديد، والعبودية الحديثة. وكما تقدَّم ذِكْره، لا يمكن أن يكون هناك اعتراضٌ على حثّ المجتمع الدولي على إنهاء الممارسات الاستغلالية مثل الاتجار بالبشر. وكوسيلةٍ تحفيزية، لا شكَّ في أنَّ تسمية هذه أشياء «عبودية» هو أمرٌ فعَّال. فكما رأينا في بداية هذا الفصل، فإنّ قوة «العبودية» اليومَ هي القوّةُ الأخلاقية للكلمة. ولكن مع اتساع مظلَّة العبودية ورفع مستوى التوقُّعات الأخلاقية، فإن معاناة أولئك الذين كانوا في الماضي ضحايا للمعاملة اللاإنسانية حقاً

---

(٢٠٣) William Clarence-Smith and David Eltis, "White Servitude," in: Eltis and Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3: *AD 1420-1804*, pp. 139 and 144, and Linda Colley, *Captives* (New York: Pantheon Books, 2002), pp. 56-65 and 99-134.

(٢٠٤) <https://www.springfieldspringfield.co.uk/movie_script.php?movie=the-spy-who-loved-me>.

(٢٠٥) <http://moderngov.rotherham.gov.uk/documents/s100912/CSE_The_Way_Forward_2015_18 Consultation Draft.pdf> (last accessed 2 January 2017).

انظر أيضاً: <http://www.thestar.co.uk/news/majority-of-rotherham-child-exploitation-suspects-are-white-claims-new-report-1-7392637>.

ولأكثر حداثة، انظر: Naz Shah, "We Need to Dispel the Dangerous Myth That It's Only Asian Men Who Sexually Assault Young Women," *Independent*, 12/8/2017, <https://bit.ly/3goxaWW>; "The Usual Suspects: Is Grooming Children for Sex a Disproportionally Asian Crime?," *The Economist* (25 October 2018), <https://econ.st/2JVq7c6>.

أصبحت رخيصةَ الثمن. يعمل اتجاه العبودية الجديد عن طريق أخذ الحمولة الهائلة من الإدانة الأخلاقية التي ألحقها دعاة إلغاء العبودية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالعبودية، وتوجيهِها إلى الممارسات التي - على الرغم من كونها خبيثةً وقَمْعيةً - لم تكن تستحق تسمية «العبودية» في العصور الماضية.

وبتطبيقِ كلمةٍ تدلُّ على الشر الأخلاقي الواضح على ظواهر متنوِّعة بصورة متزايدة، فما الذي يحدث لانتشار الإدانة؟ فحتى الفيلم الأخير «آسف على إزعاجك» (٢٠١٨) (Sorry for Bother you) الذي يدين سوء استغلال الرأسمالية للعمالة، يعترف بالتعذّر المنتظر في مسار دعاة إلغاء العبودية الجدد مسار إلغاء الرق الجديد، حيث عندما يُتهم بطل الفيلم بالمساعدة في بيع «عامل بالسُّخْرة»، يجيب قائلاً: «يا رجل! أيُّ شيءٍ ليس عملاً لعيناً بالسُّخرة؟». ماذا يحدُث عندما لا تقدِرُ أجزاءٌ كبيرة من المجتمع أن تعرف الفرقَ بين العبودية الحديثة والوظائف السيئة؟ في أوائل عام ٢٠١٨م داهمت الشرطة البريطانية مزرعةً للنرجس بسبب مخاوف من أن العمَّال هناك كانوا عبيداً. ردَّ العمَّالُ بالاحتجاج خارج مركز الشرطة نافين أنهم عبيد وطالبوا بالاعتذار[٢٠٦].

في الجدل حول العِرْق في أمريكا، تمدد الإكراه اللفظي لـ «عبودية» إلى أقصى حد. ادَّعى القوميون البِيض في الولايات المتحدة سعياً للاستفادة من الوضع الأخلاقي لضحايا العبودية، أنَّ الخدم الإيرلنديين الذين جاؤوا إلى أمريكا كانوا عبيداً. وقد أثار هذا غضبَ الأصوات التقدُّمية، الذين رأوا أنّ ذلك يقلِّل من معاناة الأفارقة المستعبدين[٢٠٧]. ولكن - وفقاً للتعريفات التطبيقية للعبودية المستخدمة اليوم - كان الإيرلنديون عبيداً (منذ أن أصبحت الخدمة من دون أجر/العمل الاستعبادي تشكِّل الجزء الأكبر من مفهوم العبودية الحديثة). يشير النقادُ إلى أنهم لم يكونوا عبيداً مثل الأفارقة الذين

(٢٠٦) "Slave Labour Props Up Unexpected Parts of Britain's Economy," *The Economist* (2 August 2018),
< https://econ.st/33Un379 >.

(٢٠٧) انظر: Carla Gardina Pestana, "Comparing the Irish to African American Slaves is Prejudiced," *Huffpost*, 27/3/2017, < https://bit.ly/2IrU3fC >.

كانوا عبيداً في أمريكا الشمالية[٢٠٨]. يعتمد هذا الاعتراضُ على الاعتراف الضمني بأن العبودية كما يعرّفها دعاة إلغاء الرق الجدد اليوم ليست مثل العبودية في الماضي. والأهم من ذلك، أنها ليست سيئة جداً.

لكن حركة إلغاء العبودية الجديدة مبنيّةٌ على التشديد على أنّ العبودية الحديثة هي عبوديةٌ حقيقيّةٌ. إن الحملة ضد العمل في السجون في الولايات المتحدة باعتبارها عبوديةً باسم آخر كانت تقوم على إيضاح أنها استمرارٌ لتلك البربرية التي يعتقد الأمريكيون أنها انتهت مع الحرب الأهلية. ولكن إذا لم يكن دقيقاً الإشارةُ إلى الخدم الإيرلنديين كعبيد؛ لأنَّ العبودية الحديثة ليست مثل العبودية الحقيقية في ذلك الوقت، إن لم تكن أقلَّ حدةً بكثيرٍ؛ فهل من الدقة حقاً إطلاق العبودية على العمل في السجون الأمريكية؟ فمن المؤكَّد أن العمل في السجون ليس سيئاً مثل عبودية المزارع. إذا لم يكن علينا أن نقول عن العبيد الأيرلنديين إنهم لم يكونوا عبيداً حقّاً، أفلا يجب علينا ألّا نطلق هذا على العبودية الأمريكية في السجون؟

خلاصة: العبودية موجودة بالتأكيد

هناك مغالطةٌ منطقية تسمَّى أحياناً: مغالطة الاستمرارية أو حجَّة الرجل الأصلع. إنها الحجة الخاطئة القائلة بأنه لمجرد أن المرء لا يستطيع تقديمَ تعريفٍ موجَزٍ لشيءٍ ما، فإن هذا الشيء غير معروف أو غير موجود. عند أيِّ نقطة تحديداً يصبح الرجلُ أصلعَ؟ هل عندما يفقد قليلاً من الشعر؟ هل رُبع شعره؟ فكوننا قد نكون غير قادرين على الاتفاق بشكلٍ دقيقٍ فقط على الحال التي يكون فيها الصَّلَعُ فعليّاً، لا يعني أنه لا يمكننا الإشارة إلى رجلٍ ليس له شعر ونقول إنه أصلع[٢٠٩]. وبالمثل، فلأنه لا يمكننا الاتفاق، فقط، على تعريفات العبودية أو الإرهاب التي يجوز أن تطبَّق باستمرار على جميع تلك الحالات الفردية التي نعتبرها داخل هذه الفئات وخارجها، فهذا لا يعني أن بعض الناس ليسوا محرومين تماماً من الاستقلالية، وأن أُناساً لا يجبرون

---

(٢٠٨) Liam Stack, "Debunking a Myth: The Irish Were Not Slaves, Too," *New York Times*, 17/3/2017,
<https://nyti.ms/39PG0f2>.

(٢٠٩) Douglas Walton, "The Argument of the Beard," *Informal Logic*, vol. 18, nos. 2-3 (1996), pp. 235-259.

على العمل القسري، أو أن غير المقاتلين لا يُقتَلُون على يد جهاتٍ غير حكومية لسببٍ أيديولوجيٍّ. وبالمثل، فإن مجرَّد عدم وجود خطٍّ فاصِلٍ حقيقيٍّ ومحدَّد وموجودٍ بشكلٍ طبيعيٍّ يفصِلُ بين الكلاب والدببة في بعض الفصائل الشقيقة، لا يعني أنَّ الكلابَ والدِّببَة لا توجد كأنواعٍ.

مع ذلك، فما أرجو أن أكون قد أوضحتُه في هذا الفصل هو أنَّ التعريفات ذات أهمية حاسمة؛ لأنها اللبنات الأساسية للخطابات التي نبنيها لإثباتِ أنّ فئاتٍ معينةً مثلَ العبودية والإرهاب والكلب والدُّبّ هي حقائق موضوعية، لا أنها جزءٌ من نظامٍ أو ترتيبٍ نُسقِطُه على الواقع. ثمَّةَ شخصٌ لا يتحكَّم في حياته ويُجْبَر عليَّ العمل من أجل شخصٍ آخر، سواء أكان يسمَّى عبداً أم لا. هناك طفل يموت في انفجار سيارة مفخّخة، سواءٌ اعتُبِرَ الهجوم إرهاباً أم لا. لكننا نختار أن نطلق على بعض حالات السيطرة والتبعية والإكراه «عبودية»، وأن نربط هذه الفئة ارتباطاً وثيقاً بالخصائص الرئيسة، مثل القيود والعار والعنف، وأن نُدين هذه الفئة على أنها شريرة. إن هذه الخطوط مرسومةٌ بأيدينا، وهي خطوطٌ يجب أن نكون حذرين من إسقاطِها على مساحاتٍ أجنبية، خاصةً عندما يَعْمل ذلك لفترةٍ طويلةٍ على تشويه سُمْعَةِ الآخرين وتعزيز مكانتنا الأخلاقية الخاصَّة.

المصطلحات الملائمة للتحدُّث عن «العبودية»

كيف يمكن للمرء أن يتحدَّث عن شيءٍ ما عندما يمثِّل افتراضُ الشيءِ نفسِه الكثيرَ من المشكلات؟ مع الأسف لا يمكن القيام بذلك بكياسة. في الفصول اللاحقة سنستخدم عدّةَ مصطلحاتٍ للإشارة إلى المفهوم الموجود في طيات هذا الكتاب. سنستخدم كلمة «العبودية» (slavery) عندما يكون من الواضح أن المناقشة تتحرك في مدار الفهم الغربي لتلك الكلمة والمؤسسات المرتبطة بها. سنستخدم كلمة «العبودية» عندما نحتاج إلى تذكير أنفسنا بأن هذا المفهوم هو بِنيَةٌ قد يطعن فيها الآخرون. وأخيراً، سنستخدم الكلمة العربية «الرق» (riqq) عندما نتحدَّث عن مؤسسة العمل التابعة التي اعترفت بها الشريعةُ ونظَّمتها.

الفصل الثاني

الرِّق في الشريعة

«في نهاية الأمر، إن العبيد عند جميع البشر الذين يخافون الله؛ هم، بطريقة ما، جزءٌ من الأسرة»

تاجرُ رقيقٍ مسلم لجنرال فرنسي،
في الجزائر المستعمَرَة، (١٨٣٩م)[١]

ماذا يقول الإسلام عن الرق: الأفكار والواقع

نشرت مجلة **الإيكونوميست** في الذكرى العاشرة لأحداث ١١ سبتمبر مقالة بعنوان: «العبث مع عقل الإسلام»[٢]. فكرتُ في كثيرٍ من الأحيان كيف سيكون الأمر ملائماً إذا كان يمكن الاستعلام عن «عقل الإسلام» لمعرفة ما قاله الدينُ عن قضيّةٍ معينة. وقد يأمل الكثيرون أنه في قضايا مثيرة للجدل مثل العبودية ربما يمكن حتى إقناعه بتغيير عقله؟

للإجابة على أي سؤال بدقَّة يجب على المرء أولاً تحديد المصطلحات الخاصَّة به. بالنسبة إلى المشكلة الأخلاقية للعبودية والإسلام، فقد تعاملنا بالفعل مع تحدِّي تعريف العبودية بشكل عامٍّ. ولكن ما هو بالضبط هذا «الإسلام» الذي نتوق إلى معرفة رأيه بشأن الرق؟ ظل الباحثون الغربيون يتصارعون منذ عقودٍ مع السؤال عن ماهية الإسلام، أو أي دينٍ في الواقع. من يحدِّد الدِّين؟ هل هناك شخص واحد أو فئة معيّنة من الأفراد أو تقليدٌ ما له هذه السُّلطة؟ ثمَّة ممانعة مفهومة لتفسير ما هو الإسلام بالضبط. هل هو ممارسةٌ أم

---

(١) G. Eugène Daumas, *Le Grand désert, ou Itinéraire d'une caravane du Sahara au pays des Nègres (royaume de Haoussa)* (Paris: Calmann Levy, 1883), p. 219.

(٢) "Ten Years On," *The Economist* (9 March 2011), <https://www.economist.com/leaders/2011/09/03/ten - years - on>.

فكرةٌ أم كلتاهما؟ إذا كان الإسلامُ ممارسةً، فهل هو عادات القرويين في بنغلاديش؛ حيث قد تكون زيارةُ قبر رجلٍ مقدَّس من الطقوس المهمَّة؟ أم هو الفهم الديني للناس في المملكة العربية السعودية الذين ترفض ممارستُهم الأكثر تشدُّداً للإسلام تعاليم القبور وتقديس الصالحين؟ وإذا كان الإسلام فكرةً، فهل هي التي ترويها أمٌّ في سراييفو لابنتها؟ أم أنها التقاليد الدينية العليا للعلماء - كما هو اللقب الذي يُعرف به علماء الدين المسلمون - في كتبهم في الاعتقاد والفقه والتصوف؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأيُّ علماء؟ وأيُّ كُتُبٍ؟

إن المقاربةَ **الأولى** لدراسة الدِّين بشكلٍ عامٍّ هي النَّظر إليه كظاهرةٍ إنسانية تُنتجها وتحدِّدها المجتمعاتُ، من هذا المنظور: الإسلام هو ما يفعله المسلمون أو يقولونه. المقاربة **الثانية** هي مقاربة العلماء، أي علماء المسلمين، لدينهم، وبالنسبة إليهم، فإنّ الرسالةَ الحقيقية للإسلام هي الدِّين الذي أنزله الله على النبيِّ محمد، ثم وَرِثَه وحرسه أجيالٌ من العلماء منذ ذلك الحين وحتى الآن. تكْمُن المشكلةُ هنا بالطبع في أنَّ الكثير من مدارس الفكر أو الفِرَق كانت في نزاعٍ منذ فترة طويلة بشأن مَنْ حافظ بدقَّةٍ على هذا «الإسلام الحقيقي». يمكننا أن نَجد أرضيةً مشتركة بالقول بأن هناك إسلاماً معياريّاً له حدودٌ وخصائصُ معيَّنة، ولكن مع الإقرار أيضاً بالدَّور الذي يؤديه البشر في تشكيل تلك الرسالة الموحى بها والتنافُس عليها. تنظر هذه المقاربة الثالثة إلى الإسلام باعتباره تقليداً خطابيّاً، وهو حوارٌ موسَّعٌ بين الماضي والحاضر، يتكشف بمرور الوقت، ويتواصل عبر لُغَةٍ تتطور، ولكنها تربط دائماً الجديد بالقديم. من هذا المنظور، لا يوجد إسلام جوهرانيّ واحد يمكن الإشارةُ إليه من دون اعتراض، ولكن هناك مجموعةٌ متداخلة من المعتقدات والأعراف والنُّصوص والممارسات التي استخدمها المسلمون، سواء العلماء أم المجتمعات العلمانية، والتي ظلَّت في حوارٍ ديناميكي، من أجل تحديد ما هو الإسلام، وهذا هو التقليد الإسلامي[٣]. في التقليد الخطابي للإسلام، فإن الركن الركين الذي يحافظ على تماسُك الإيمان على مرِّ الزمان والمكان هو: القرآن، أي كلام الله الذي نزل باللغة العربية على النبي محمَّد، وشخصُ النبي وسوابقه، وتُعرف سوابق النبي الحُجّيّة باسم: السُّنَّة.

(٣) Ovamir Anjum, "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 27, no. 3 (2007), pp. 656-672.

فبخلاف القرآن، الذي هو كتابٌ صغيرٌ نسبيّاً، ودُوِّن في غضونِ بِضْع سنوات من وفاة النبي، وحُفِظ كلمةً كلمةً من ملايين المسلمين حتى يومِنا هذا؛ فإن السُّنَّة ليست نصّاً محدوداً أو حتى نصاً على الإطلاق. لقد كانت السُّنَّةُ فكرةً جسَّدها العلماء المسلمون ونقلوها عبر القرنين الأولين من الإسلام بأشكالٍ عديدة. حافظت الممارسةُ المجتمعية ـ وخاصةً التي كانت تحت رعاية طبقة العلماء الوليدة ـ على جانبي الشعائر والأحكام على حدٍّ سواء. حاول كبار الصحابة ـ وهو الاسم الذي عُرِفَ به الجيلُ الأول من المسلمين ـ تطبيقَ وامتثال القِيَم التي علَّمها لهم الرسولُ حينما كانوا يواجهون مواقفَ جديدة. نُقِلت هذه الطرائق من التفكير الفقهي إلى الجيل اللاحق ثم الجيل الذي يليه، باسم السُّنَّة. وأخيراً، كان أحد الأشكال الأساسية للحِفاظ على السُّنَّة هي مصنَّفات الأحاديث، أو الروايات التي تنقل أقوالَ النبيِّ وأفعالَه. رُوِيَتْ هذه الأحاديث وجُمعت على يد عُلماء المسلمين في المقام الأول خلال القرون الأربعة الأولى من التاريخ الإسلامي.

لقد قدَّم تقليد الحديث تحدياتٍ تاريخيةً جديةً للعُلَماء المسلمين والباحثين غير المسلمين في التاريخ الإسلامي على حدٍّ سواء. فخلافاً للقرآن (سواءٌ صدَّق المرءُ أنه وحيٌ أم لا) الذي يعود تاريخُه إلى الحجاز في منتصف القرن السابع؛ لم تُدوَّن الأحاديثُ بأيِّ طريقةٍ حتى نحو قرن بعد وفاة النبي[٤]. وتشكَّلت مساحاتٌ من الأحاديث من أجل تعزيز مختلف الأجندات السياسية أو الطائفية أو الثقافية أو الفقهية بين الشعوب المسلمين المزدهرة في الإمبراطورية الإسلامية المبكِرة، ومن ثَمَّ وضعت مدارسُ الفكر المختلفة منهجياتٍ متنوِّعةً لتمييز المزوَّر [الموضوع] ممّا خلصوا إلى أنه كلامٌ صحيحُ النِّسبة إلى النبي[٥]. وعلى الرغم من اختلاف العلماء في أساليب الحُكم على الحديث والنتائج، فقد صُنِّفت الأحاديثُ بشكلٍ عامٍّ إلى: صحيح، وحسن (موثوق به بشكلٍ مقبول)، وضعيف، وموضوع (مكذوبٌ بشكلٍ واضح).

---

(٤) Jonathan Brockopp, "Islamic Origins and Incidental Normativity," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 84, no. 1 (2016), pp. 28-43, and Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2017), pp. 19-29.

(٥) Brown, Ibid., pp. 71 ff and 99-104.

ومع انتشار المسلمين خارج شبه الجزيرة العربية في منتصف القرن السابع، اختلف العلماءُ المسلمون في كيفية فهمهم لشعائرهم وعقائدهم وأحكامهم. ويرجع ذلك ـ جزئياً ـ إلى اختلافهم في كيفية تصورهم للسُّنة، فبعضهم كان يفضِّل الاعتمادَ على الممارسة العامّة، وبعضهم الآخر تمسَّك بتفاصيل الحديث، واستمرَّ آخرون في الأخذ بالأساليب الموروثة للتفكير الفقهي. كان جزءٌ من اختلاف العُلماءِ راجعاً إلى التناقُضات الضخمة في الثقافات والظروف المحلية؛ حيث وجد بعضُ العلماء أنفسَهم يفكرون في الصواب والخطأ وما يعنيه القرآنُ في جبال إيران محاطاً بالزرادشتيين والبوذيين، في حين فعل الآخرون ذلك بين المسيحيين في صحاري شمال أفريقيا. سعى العلماءُ بشكلٍ جماعيٍّ إلى شرحِ الشريعة، التي هي التصوُّر والمِثال النموذجي للقانون الإلهي، والتي قدَّمتَ إجابةً عن كل سؤالٍ وحكماً لكلِّ قولٍ أو فِعْلٍ محتمل. عُرِفت نتائجُ جهود العلماء التفسيرية بـ الفقه، وهو الجهد الإنساني المبذول في التفكير في المَثَل الأعلى للشريعة.

أدت الاختلافاتُ في المنهجية والتقاليد المحلية إلى تبلور المذاهب المختلفة ـ أي مدارس الفقه ـ ولكلٍّ منها منهجيّتُها الخاصّة في تفسير القُرآن والسُّنَّة، وتقليدُها الخاص من الشيوخ المعتَمَدين، وكلٌّ منها وضَع مدوَّنته الفقهية. وبحلول عام ١١٠٠م، جمُد الإسلام السُّني حول أربعة مذاهب، يعتمد كلٌّ منها على التراث الفقهي لفقيهٍ مؤسِّس: فنمى المذهب المالكي من أعمال العالِم المَدَني مالك بن أنس (ت. ٧٩٦م)، والمذهب الحنفي من تعاليم حلقة أبي حنيفة (ت. ٧٦٧م) في الكوفة، وبُني المذهب الشافعي على فِكْر الشافعي تلميذ مالك (ت. ٨٢٠م)، والمذهب الحنبلي الأصغر على تعاليم تلميذ الشافعي البغدادي أحمد بن حنبل (ت. ٨٥٥م). وأمَّا في التقليد الشيعي، فقد تشكَّل في نهاية المطاف المذهبان الفقهيان: الجعفري والزيدي. والمذهب الإباضي، الذي نشأ استمراراً للفرقة الإسلامية المبكِرة المعروفة باسم الخوارج، والمذهب الظاهري النصّي الصغير المخالف للسياق العام؛ هما مذهبان معترف بهما.

بمرور الوقت ستهيمن بعضُ المذاهب على مناطق معينة من دار الإسلام، وهي الأراضي التي حكمت فيها الشريعةُ. كان شمال أفريقيا وأيبيريا المسلمة [الأندلس] كلها مالكية، في حين أصبحت منطقة جنوب

شرق آسيا فضاءً شافعيّاً. أصبح المذهب الحنفي المذهبَ المفضَّلَ للأتراك عندما أسسوا إمبراطورياتهم في الأناضول والهند. يقتصر المذهب الزيدي الشيعي على جبال اليمن، في حين يسود المذهب الجعفري للطائفة الشيعية الأكبر ـ الإمامية ـ في إيران وجنوب العراق ومعظم لبنان. ظهرت الإباضية في عُمان وجنوب الجزائر، في حين لم يبلغ المذهب الظاهري أكثرَ من مجموعةٍ من المثقفين المتناثرين عبر التاريخ الإسلامي.

إن تشعُّب الإسلامِ عبر المذاهب الفقهية والعقدية المختلفة لم يهدِّد تماسُكَ الإسلام كتقليدٍ خطابيٍّ. لقد جرى استيعابُ الخلاف الداخلي بسهولةٍ بشرط احترام أركان ذلك التقليد الخطابي. اختلف الإسلامُ السُّني والشيعي حول المسائل الأساسية للفقه والعقيدة والسياسة والتاريخ، لكنهما اشتركا في السمات الأساسية، مثل توقير القرآن والسُّنة وشخصية النبي.

ثمَّة تشعُّبٌ آخرُ يهمُّنا بشكلٍ مباشرٍ. كانت هناك ثمارٌ لا حصرَ لها لتقاليد الخطاب الإسلامي التي هي «إسلامية» بالكامل من حيث إنها معتقداتٌ أو ممارساتٌ يجري التعبيرُ عنها بالكامل في مفردات هذا التقليد. لقد تغنَّى الشعراءُ الصوفيّون المسلمون ما لا يحصى بالخمر، واستغرقَ أدباء البلاط بإسهابٍ في نشوة الوقوع في حب الأطفال الصغار. كان هذان تعبيريْن شائعيْن عن الثقافة الإسلامية لقرون، لكنهما ليسا تعبيرين معياريين عن الإسلام، فإن شُرْبَ الخمر وممارسة المثلية الجنسية محرمّان تماماً بموجب الشريعة[٦].

عند تناول المشكلة الأخلاقية للرق في الإسلام، فنحن معنيُّون بشكلٍ أساسيٍّ بما يقوله الصوت الشرعي للإسلام ـ الشريعة ـ عمَّا يجب على المسلمين ألَّا يفعلوه أو يؤمنوا به، وما يجب عليهم أن يفعلوه أو يؤمنوا به. وفي الفصل اللاحق سوف نتناولُ مسألةَ كيفية ممارسة العبودية في سياق التنوُّع الهائل في دار الإسلام على مدى ثلاثة عشر بلداً. ولكننا ننظر في هذا الفصل إلى النموذج المثالي: الشريعة، وكيف تصوِّر الشريعة الرقَّ نظرياً. إن هذا أمرٌ ضروريٌّ؛ لأنه من الناحية النظرية لا يلتزم المسلمون الملتزمون باتباع

---

(٦) للاطلاع على مناقشةٍ حول هذا الخلاف، انظر: Shahab Ahmed, *What is Islam?: The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), p. 32 and passim.

دينهم اليومَ بتلك العبودية التي كانت تُمارس في بغداد في القرن العاشر، أو كيف جرى الاتجار بالرقيق في زنجبار في القرن الثامن عشر. ومع ذلك، فإنهم مُلزَمون برسالة القرآن والسُّنة وتقليد الشريعة المهيمنة عليهم.

الرق في القرآن والسُّنة

ليس القرآنُ في المقام الأول وقبلَ كلِّ شيءٍ كتابَ قانونٍ، ومن ثَمَّ فليس من المستغرَب أن يتعامل مع الجوانب القانونية للرقِّ في سياقاتٍ قليلة فقط. يجيز القرآنُ الزواجَ بين الرجال والنساء المسلمين الأحرار والعبيد، ويجوز لمالك الأمَة أن يتخذها سُرِّيَّةً (الجمع: سراري) ـ أي: عبدة يجوز لسيدها أن يقيم معها علاقة جنسية ـ انظر: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ﴾ [النساء: ٢٥][7]. يحكم القرآنُ على الأَمَةِ المذنبة بارتكاب جريمةٍ جنسيةٍ بنصف عقوبة المرأة الحرة: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ﴾ [النساء: ٢٥]. ويأمر مالكي العبيد بالقبول بالمكاتبة التي يعزم عليها العبيد ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ﴾ [النور: ٣٣] إلا أن أكثر التنبيهات اللافتة للرقّ في القرآن ـ إلى حدٍّ بعيد ـ تأتي في الحثِّ على تحرير العبيد، إمّا كعملٍ صالحٍ لأجل مرضاة الله، أو ككفّارةٍ واجبةٍ لبعض الذنوب أو الجرائم. تُخبر آيةٌ أُنزلت في

---

(٧) تعتبِر أغلبُ المذاهب الفقهية أن «الرقاب» الواردة في هذه الآيات تعني العبيد المكاتَبين، ويقتصر المذهب المالكي على مساعدة العبيد المحرَّرين بالفعل، ويمدّ الحنابلة ذلك إلى إعتاق أي عبد أو أسيرِ حربٍ من المسلمين؛ انظر: محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان، ٢٠ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤)، ج٤، ص٥١٢، ومنصور بن يونس البهوتي، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، تحقيق بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩)، ص١٦٦ ـ ١٦٧. ومن الأحاديث المشهورة ذلك الحديث الذي يتكلم عن الثلاثة الذين حقٌّ على الله أن يُعينَهم، ومنهم: المكاتَب الذي يريد الأداء (والاثنان الآخران: المجاهد في سبيل الله، والناكح الذي يريد العفاف)؛ انظر: أبو عيسى محمد الترمذي، **جامع الترمذي**، كتاب فضل الجهاد، باب ما جاء في المجاهد والناكح والمكاتب وعون الله إياهم.

وقتٍ مبكرٍ من مسيرة الرسول المسلمين أن الله هداهم خيارين [خيار النجاة وخيار العذاب]، وأن طريقهم للخلاص هو طريق تجاوز العقبة الصعبة، وذلك بواسطة: تحرير العبيد، وإطعام الجياع، والأيتام، الأقرباء والغرباء: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ * يَتِيمٗا ذَا مَقۡرَبَةٍ * أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ﴾ [البلد: ١٢ ـ ١٦].

كما يضمُّ القرآنُ العبيدَ إلى الأصناف التي يجوز أن تأخذ من الزكاة المفروضة على جميع المسلمين. فُهِمَ هذا على نطاقٍ واسعٍ على أنّ المقصود به مساعدةُ العبيد الذين أبرموا عقودَ مكاتبة لأجل المساهمة في إتمام شراء حريتهم: ﴿وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [التوبة: ٦٠][٨]. إلا أنّ الآية القرآنية التي يُنظر إليها باعتبارها الأمر المحوري في مفهوم الإسلام للرق هي الأمر القرآني:

﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦].

يُقِرُّ القرآنُ العِتقَ كشكلٍ صريح من أنواع الكفارة للكثير من الذنوب والجنايات. فيجب على المسلم الذي يقتل شخصاً آخر بطريق الخطأ أن يعتق عنه عبداً مؤمناً، ويدفع تعويضات [دية] لعائلة الضحية: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ [النساء: ٩٢]. ويجب على المسلم الذي يحنث في يمينه أن يحرِّر عبداً، فإن لم يستطع فليطعم عشرة محتاجين، فإن لم يستطع فليصم ثلاثة أيام[*]: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ

---

(٨) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان.

(*) ليس الإطعام بديلاً عن العتق عند عامة العلماء، فالكفارة مخيّرة ثم مرتبة في الآية، فالعتق والإطعام والإكساء تخييرٌ، فمن لم يستطع فليصم (المترجم).

أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. ويجب على الرجل المسلم الذي سيرجعُ إلى زوجته بعد حلف يمينِ الظِّهار أن يعتق عبداً، أو يصوم شهرين إن كان غيرَ قادر، أو يطعم ستين مسكيناً إن لم يستطع: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [المجادلة: ٤]. وتمتدُّ مسيرة الكفَّارة هذه من الرسول لمسلم جامعَ زوجتَه في أثناء صيام رمضان (ووفقاً لمذهبي الحنفية والمالكية، فإن ذلك واجبٌ على المسلم الذي يبطل صيامه عمداً بأي صورة من الصُّور)[٩].

نجد المزيد من المواد عن العبيد في كتب الحديث. وبالنظر إلى انتشار الرق في الشريعة الإسلامية، فإنَّ عدداً قليلاً نسبياً من الأحاديث يعالج الجوانب الفقهية للعبيد، تاركاً للفقهاء المسلمين مهمَّة إسناد أحكامهم المتعلِّقة بالرق إلى أُسُسٍ نصيةٍ ضيقة. ومع ذلك، فيكاد ينتشر في المدونة الحديثية عددٌ كبيرٌ من الروايات التي تحضُّ على المعاملة الطيبة للعبيد، وتصف الأجورَ العظيمة التي تنتظر أولئك الذين يعتقونهم. ويمكن أن تملأ هذه المادة بسهولةٍ مجلداً متواضعاً بمفردها، بدءاً من الروايات المتفق عليها التي يعتبرها العلماءُ المسلمون صحيحةً تماماً ويعود تاريخُها إلى الفترة الإسلامية المبكِرة، وصولاً إلى الروايات التي وُضِعت بعد قرونٍ من وفاة النبي بوضوح[١٠]. إن المحور الأساسي لمعاملة العبيد وحقوقهم هو الحديث المرويُّ على نطاقٍ واسعٍ، وفيه يوبِّخ النبي ﷺ أحدَ أصحابه بسبب شتْمِه عبدَه:

---

(٩) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج٨، ص١٠ ـ ٢٣، **وشُعب الإيمان**، تحقيق محمد سعد زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج٦، ص٣٦٩؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢، ص١٢٤٩ ـ ١٢٥٣؛ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، تحقيق عماد زكي البارودي، ٢ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٣)، ج٢، ص١٧٦ ـ ١٨٥؛ مرتضى محمد الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، ١٠ ج (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤)، ج٥، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣ وج ٦، ص٣٢١ ـ ٣٢٨. للاطلاع على ترجمة مفيدة لكثيرٍ من هذه النصوص، انظر: Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Adab al-Mufrad*, translated by Adil Salahi (Markfield, UK: Islamic Foundation, 2017), pp. 139-169.

(١٠) **صحيح البخاري**، كتاب الأيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية؛ **صحيح مسلم**، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس؛ **سنن أبي داود**، كتاب الأدب، باب في حق المملوك؛ **جامع الترمذي**، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان إلى الخدم؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الأدب، باب الإحسان إلى المماليك.

«عن المعرور بن سُوَيْد، قال: لَقِيْتُ أبا ذر بالرَّبَذَة، وعليه حُلَّةٌ، وعلى غلامه حُلَّة، فسألتُه عن ذلك، فقال: إني سابَبْتُ رجلاً فعَيَّـرْتُه بأمِّه، فقال لي النبي ﷺ: يا أبا ذَرٍّ أعيّـرْتَهُ بأمِّه؟ إنَّك امرؤٌ فيكَ جاهلية، إخوانُكم خَوَلُكم، جَعَلَهُم اللهُ تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فلْيُطْعِمه مما يأكلُ، ولْيَلْبِسْه مما يَلْبَسُ، ولا تكلّفُوهم ما يَغْلِبُهم، فإنْ كَلَفْتُمُوهم فَأَعِيْنُوهُم»[١١].

تحدِّد الأحاديث الأخرى المقبولة أن طعام العبد وملابسه تستند إلى ما هو صحيح بحسب العُرف «بالمعروف»، وتواصل أحاديثُ أخرى رَفْعَ مستوى السلوك المطلوب حتى أعلى درجة، حتى إنه إذا أحضر لك عبدُك طعاماً، فحسب ما جاء في حديثٍ، فإنك إن لم تُجْلِسْه على الطاولة، فينبغي لك أن تناوِله لقمة أو لقمتين[١٢]، ولم يضرب النبيُّ عبداً قطّ كما روي لنا، وحثّ أتباعه على عدم ضَرْب كل من يصلّي، ونصح أتباعه بأنه يجب أن يغفروا للعبيد سبعين مرةً في اليوم عن أخطائهم أو قصورهم[١٣]، ويجب بيعُ العبيد الذين لا يرضون أصحابهم، وتؤكّد أحاديثُ أخرى أنه يجب ألا يُعذِّب مالكو العبيد «خلقَ الله»[١٤]. وفي الواقع، إنّ كثيراً من الأحاديث تحذر المالكَ الذي يسيءُ معاملةَ عبدِه أنه لن يدخل الجنة[١٥].

وضعت الأحاديثُ المقبولةُ على نطاقٍ واسعٍ حدوداً أكثر وضوحاً للعقوبات التي يمكن فرضها على العبيد: «من ضربَ غلاماً له حدّاً لم يَأْتِه، أو لطمه؛ فإن كفارته أن يعتقه»، والحدّ هو العقاب الجسدي الذي توجبه الشريعة، وقد ذكر الخليفة العباسي المنصور (ت. ٧٧٥م) هذا الحديثَ بعد

(١١) الحديث الأول: انظر: **صحيح مسلم**: كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل. . . ؛ الحديث الثاني: **صحيح البخاري**: كتاب العتق، باب إذا أتاه خادمه بطعامه.

(١٢) **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب مباعدته للآثام. . . ؛ **سنن أبي داود**، كتاب الأدب، باب في حق المملوك، وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الأدب المفرد**، ص١٤٢.

(١٣) **سنن أبي داود**، كتاب الأدب، باب في حق المملوك، وأحمد بن حنبل، **مسند ابن حنبل**، ج٥، ص١٧٣.

(١٤) **جامع الترمذي**، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان إلى الخدم؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الأدب، باب الإحسان إلى المماليك؛ **مسند ابن حنبل**، ج١، ص٧.

(١٥) **صحيح مسلم**، كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده، وأحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٨، ص١٥٨.

أن ضرب عبداً له فأعتقه[١٦]. ومن الأحاديث الأخرى المشهورة التي تحرِّم تشويه العبد أو إخصائه: «من جدَع عبدَه جدعناه»، و«من خصى عبدَه خصيناه»[١٧]. وأمر النبيُّ بضرب الرجل الذي قتل عبدَه مئة جلدةً، وأن يُنْفى لمدة عام، ويُحرَم من حِصّته من أي غنائم حَرب، وأن يُجبَرَ على عتق عبدٍ آخر[١٨].

تعِدُ الأحاديثُ الصحيحة بمكافأة الخلاص في الآخرة لأولئك الذين يعتقون عبيدهم، فتحرير العبد يحرر جميع أطراف المعتِق من النار؛ حيث يوضح الحديث: «أَيُّمَا امْرِئٍ مُسْلِمٍ أَعْتَقَ امْرَأً مُسْلِماً، اسْتَنْقَذَ اللهُ بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ عُضْواً مِنْهُ مِنَ النَّارِ»، ويعد حَديثٌ آخر بأنه ما من امرأة تعتق امرأة إلاّ «كانت فكاكَها من النار»[١٩]. وحذَّر النبيّ من أولئك الذين يخطِّطون للاستفادة الكاملة من عبيدهم وهم أحياء ثم يعملون صالحاً عند وفاتهم فحسب، فقال: «مثل الذي يُعْتِقُ عند الموت كمَثَلِ الذي يُهْدي إذا شَبِعَ»، وتشجِّع الأحاديثُ المشهورةُ على تحرير العبيد في حالة كسوف الشمس أو أي تذكيرٍ طبيعيٍّ آخر بقوة الله[٢٠].

تُخاطبُ مجموعةٌ أخرى من الأحاديث العبيدَ أنفسَهم. تحذِّر الكثير من الأحاديثِ العبيدَ من الفرار من أسيادهم، وتعدهم بالأجور العظيمة التي

---

(١٦) **سنن أبي داود**، كتاب الديات، باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد به. للوقوف على حالة أمر فيها القاضي امرأةً قطعت أنفَ عبدها بعتقه في مصر (٦٠ ـ ٨٠هـ)، انظر: محمد بن يوسف الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، تحقيق رفون غيست (بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨) (إعادة طبع: ليدن: بريل، ١٩١٢)، ص٣١٧ ـ ٣١٨.

(١٧) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج٨، ص٦٦.

(١٨) الحديث الأول في: **صحيح البخاري**، كتاب العتق، باب ما جاء في العتق وفضله. والحديث الثاني في: **سنن أبي داود**، كتاب العتق، باب أي الرقاب أفضل.

(١٩) **جامع الترمذي**، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الرجل يتصدق أو يعتق عند الموت؛ **سنن أبي داود**، كتاب العتق، باب فضل العتق في الصحة، والبخاري، **كتاب العتق**، باب ما يستحب من العتق في الكسوف أو الآيات.

(٢٠) **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب تعليم الرجل أمته وأهله. عندما منح حاكمُ سونغهاي علماءَ تمبكتو إماءً في القرن السادس عشر؛ أعتق معظمُهم هؤلاءِ الإماءَ وتزوجوهنّ؛ انظر: John Hunwick, "Notes on Slavery in the Songhay Empire," in: John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols. (London: Frank Cass, 1985), vol. 2: *The Servile Estate*, p. 27.

وثمة حديثٌ نادر أيضاً يحثّ الرجلَ على إعطاء زوجته المعتَقة حديثاً المهرَ؛ انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٨، ص٣٠٨.

تنتظرهم في حال خدمتهم الجيدة. ويقول النبيُّ إن هناك شخصيْن سيحصلان على ضعف الأجر من الله يوم القيامة، **الأول** هو العبد الذي يؤدِّي واجباتِه تجاه الله وسيده، **والثاني** هو الرجل الذي يتخذ سريةً، ويعلِّمها جيداً، ثم يعتقها ويتزوجها. يقول حديثٌ آخر: «أيما عبد أَبَقَ من مواليه فقد كفَرَ حتى يرجعَ إليهم»[٢١]، على الرغم من أن العلماء المسلمين أوضحوا أنّ هذا يعني أن مِثْلَ هذا السلوك نموذَجٌ للكفر أو الجحود وليس أن العبد قد ترك الإسلامَ بالفعل. تنصُّ رواية أخرى على أن صلاة العبد الهارب لن تُقبل حتى يرجع إلى أصحابه[٢٢].

سنَّ الرسولُ سابقةً مفادُها أنه يجب على السلطات أن لا تحمِيَ العبيدَ من الانتهاكات فحسب، بل إنَّ بإمكانهم إجبار المالك على العِتْق، من دون الحاجة إلى النظر في حقّ ملكية المالك. وعندما ضرب شقيقٌ من عائلة كبيرة أَمَةً على وجهها ألزمهم النبي بعِتْقها[٢٣]، كما أعتق النبيُّ عبداً جبَّه سيِّدُه في نوبة غضب، وأكَّد له أن جميع المسلمين سيضمنون أنه لن يُستعبد مرةً أخرى[٢٤].

يكرِّر سلوك أصحاب النبي ﷺ وغيرهم من القدوات الأتقياء الأولين هذه الفضائل، وقد طبَّقوها أحياناً إلى أقصى مدًى بشكلٍ دراميٍّ. فعلى الرغم من أن الآية القرآنية التي تأمر بالمكاتبة ستُفهم بشكلٍ عامٍّ على أنها إرشاد، وليست إلزاماً، فإنَّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ت. ٦٤٤م) قد أجبر صحابيّاً ثرياً على قَبْول رغبة عبده في عقد المكاتبة[٢٥]. وتعليقاً على

---

(٢١) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب تسمية العبد الآبق كافراً. يشرح النووي أن هذا الحديث يعني أن الفرار عملٌ يليق بالكفار، أو أن مثل هذه الأعمال تؤدي إلى الكفر، أو أن الكفر بمعنى النكران (كفر النعمة)، أو أن هذا في حق من يعتبر هذا الفعلَ حلالاً وهو ما يجعله كافراً حقّاً؛ انظر: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ج١/٢، ص٤١٧ ـ ٤١٨، و**سنن النسائي**، كتاب تحريم الدم، باب العبد يأبق إلى أرض الشرك. . . .

(٢٢) **صحيح مسلم**، كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك وكفارة. . . .

(٢٣) **سنن ابن ماجه**، كتاب الديات، باب من مثَّل بعبده فهو حر. في إحدى الروايات أعتق الخليفةُ عمر أمةً أحرقها صاحبُها؛ الموطأ، كتاب العتق والولاء، باب عتق إمهات الأولاد. . . .

(٢٤) **صحيح البخاري**، كتاب المكاتَب، باب إثم من قذف مملوكه المكاتَب. . . .

(٢٥) **صحيح البخاري**، كتاب النفقة، باب وجوب النفقة على الأهل والعيال؛ كتاب الشهادات، باب شهادة الإماء والعبيد؛ **مسند ابن حنبل**، ج٢، ص٢٥٢ و٢٥٧، وأبو الفضل أحمد بن علي بن =

الحديث الذي روي عن النبي ﷺ في وجوب نفقة المسلمين على عيالهم، أضاف الصحابي أبو هريرة (ت. ٦٧٨م) تفسيراً سريعاً أنّ هذا يشمل أطفال المرء ونساءَه وعبيدَه. لقد رأى أبو هريرة أن هاتين المجموعتين الأخيرتين يجوز أن يطالبا بالطلاق أو البيع [بترتيب: النساء فالعبيد] إذا لم يُنْفق عليها بشكل كافٍ(*). واتفق جميعُ الفقهاء المسلمين في وقتٍ لاحقٍ على هذا. وأجاب أشهرُ قضاة الجيل الأول للإسلام ـ شُرَيح (توفي نحو عام ٦٩٥م) ـ على اعتراضٍ بشأن سماحه لعبدٍ أن يشهد أمام المحكمة، بتذكيرٍ مقتضب بمنزلة البشرية المشتركة أمام الله: «كلكم بنو عبيدٍ وإماء»(٢٦).

إن شخصيةً من المجتمع الإسلامي المثالي في وقتٍ مبكِر ستبرز كنموذجٍ للرحلة من العبودية إلى مرحلة المسلم الحر، وهي شخصية صاحب النبيّ والمؤذِّن الأول: بلال بن رباح (توفي نحو ٦٤٠ م). وُلِد بلالٌ ـ الذي كان على الأقل جزئيّاً من أصلٍ أفريقيٍّ ـ في العبودية في مكّة قبل نبوة محمَّد ﷺ، وكان من أوائل الذين تحوَّلوا إلى الدين الجديد. تعرَّض بلالٌ للتعذيب بلا رحمةٍ من قِبل سيِّده الكافر بسبب إيمانه. وفي النهاية شُرِي بلال وأُعتق على يد الرجل الذي سيصبح أوَّلَ خليفةٍ لمحمَّد ﷺ: أبو بكر (ت. ٦٣٤م). أصبح بلالٌ مرافقاً شخصيّاً للنبي وقائداً محترماً في المجتمع الإسلامي، وعندما هاجر محمَّدٌ ﷺ وأتباعُه إلى المدينة كان بلالٌ المؤذِّن الأول، وعندما استعاد جيشُ النبي مدينةَ مكّةَ مسقط رأسه، صعد بلال إلى أعلى الكعبة لإعلاء الأذان هناك. وكان الخليفة عُمر يُثْنِي على بلال مذكِّراً بأنه: «أبو بكرٍ سيِّدُنا وأعتق سيِّدَنا»(٢٧). كان تجسُّد تعاليم النبي المتعلِّقة بالمعاملة الجيدة للعبيد وإعتاقهم في المجتمع الإسلامي المبكِر يكاد يقارب الغلو. فقد

= حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٩، ص٦٢٦ ـ ٦٢٧.

(*) روى البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: «أفضل الصدقة ما ترك غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول» تقول المرأة: إما أن تطعمني، وإما أن تطلقني، ويقول العبد: أطعمني واستعملني، ويقول الابن: أطعمني، إلى من تدعني، فقالوا: يا أبا هريرة، سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ قال: «لا، هذا من كيس أبي هريرة» (المترجم).

(٢٦) محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ج٣، ص٢١٣.

(٢٧) **الموطأ**، كتاب الاستئذان، باب الأمر بالرفق بالمملوك.

قيل إن عمر بصفته الخليفة كان يزور المناطق العليا من المدينة كل يوم سبت لتخفيف العبء عن العبيد الذين كانوا مثقلين بالأعمال[٢٨]، وعندما ذهب الخليفة إلى مكة في الحجّ وأضافه الشريفُ المكي صفوان بن أمية على وليمة فخمة، انتقد عمر مضيفيه لعدم السماح لعبيدهم بتناول الطعام مع الضيوف، قائلاً: «لَحَا اللهُ قوماً يَرغبون عن أرقّائهم أنْ يأكلوا معهم»[٢٩]. وأما ابنُ الخليفة عبد الله بن عمر (ت. ٦٩٣م)، فقد كان يعتق أيَّ عبدٍ يراه يعمل أعمالاً حسنةً أو صالحة، وعندما حُذِّر من أن هؤلاء العبيد كانوا يعملون الأعمالَ الصالحة فقط من أجل إعتاقهم، أجاب: «من خدعنا بالله انخدعنا له»[٣٠]. وهناك سلمان الفارسي (ت. ٦٥٦م)، من أصحاب النبي، وقد جاء إلى المدينة كعبد، ولكنه اشترى حريته في نهاية المطاف، وجرى تعيينُه لاحقاً حاكماً لمنطقة العاصمة الساسانية السابقة طيسفون. وقد شُوهِد ذات يوم وهو يعجِنُ، فسئل لماذا لم يترك هذه المهمَّة لأَمَته، فأجاب أنه أرسلها بالفعل في مهمةٍ أخرى ولا يريد أن يثقلها بعملٍ آخر[٣١]. وعندما وصل الخليفة الأموي التقي عمر بن عبد العزيز (ت. ٧٢٠م) إلى العرش، رفض الأبهة والترفَ اللذين تمتّع بهما أسلافه الأقل استحقاقاً للثناء. وحين قَدِمَ الخليفةُ بعبيده الذين كانوا في أسرته، تحدَّث مع كل واحدٍ منهم على حدة، وسأله من أين هو وكيف صار إلى العبودية، ثم عرض على كل واحدٍ منهم خيار العودة إلى أهله ووطنه، فبكت جواريه في ذلك الوقت؛ حيث أخبرهنَّ أنه انشغل عنهنَّ بما نزل به [أمر الخلافة]، ولم يعد يقدر أن يمسكهنَّ، ومن أمسك منهنَّ فلن يصل إليها منه شيءٌ[٣٢].

---

(٢٨) إسماعيل بن عمر بن كثير، **مسند الفاروق**، تحقيق إمام علي إمام، ٣ ج (الفيوم: دار الفلاح، ٢٠١٠)، ج٢، ص٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٢٩) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤، ص١٥٦.

(٣٠) الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، ج ٢، ص١٨٤.

(٣١) عبد الله بن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحقيق أحمد عبيد (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت.])، ص٣٤ و١٢١.

(٣٢) «اللهَ اللهَ فيما ملكت أيمانكم، ألبِسوا ظهورَهم وأشبِعوا بطونَهم، وألينوا لهم القول». انظر: إسماعيل العجلوني، **كشف الخفاء عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق أحمد القلاش، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٩٧)، ج١، ص٢٢٠. للاطلاع على روايات أضعف أو ملفَّقة من الصحيح والضعيف، انظر: جلال الدين السيوطي، **الجامع الصغير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، حديث رقم ١٢٤، ١٢٥ و١٢٧. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك حديثٌ يقول: «اتقوا الله في =

تعتبر جميعُ الأحاديث التي ذكرناها سابقاً صحيحة أو مقبولة بشكلٍ جيدٍ من علماء أهل السُّنَّة. وهناك مجموعةٌ هائلةٌ من الأحاديث حول الإحسان إلى العبيد، وفَضْل العتق، والأجور الأخرى للعبيد المخلصين؛ قد قال العلماء المسلمون بأنها إما ضعيفة وإما موضوعة تماماً. وفي الواقع، في رأيي أن هناك عدداً كبيراً بصورة غير معتادة للأحاديث التي تدور حول موضوعات تتعلَّق بالرق، وبعضها عبارةٌ عن رواياتٍ مختلطة لعددٍ من الأحاديث الأصح(٣٣)، وبعضُها أحكامٌ فقهية لاحقة صيغتْ بأثرٍ رجعيٍّ على أنها أحاديث مِن قِبَل بعض العلماء غير المتقنين(٣٤). إلا أنّ الكثيرَ الكثيرَ من هذه الأحاديث مزوَّر مختلَقٌ يهدف ـ بصورةٍ أكثر براعةً ـ إلى نقل المخاطر الأخروية التي تنتظر أولئك الذين يُسيئون معاملة عبيدهم والمكافآت العظيمة المستحقّة للمالكين المحسنين. وفي مفارَقَةٍ تاريخيّة كبيرة، سمح التقليدُ الإسلامي نفسُه ـ الذي فخر بشكلٍ كبيرٍ بالتزامه بالأصالة النصيَّة ـ بنشر الأحاديث التي لا يمكن الاعتماد عليها ما دام أنها ليست موضوعةً لا يمكن الدفاع عنه تماماً، وبشرط ألا تتطرّق إلى مسائل الفقه أو الاعتقاد، ولكن تتعلَّق بمسائل الأخلاق ـ وهذا بالضبط هو الحال مع هذه الأحاديث المتعلِّقة بالعبودية(٣٥).

يصف أحدُ هذه الأحاديث كيف أن هذه الأُمَّة الإسلامية ستكون أكثر الأُمم مملوكين وأيتاماً، وأنه يجب معاملتهما كمعاملة المرء أولادَه، «فإذا صلَّى [عبدُك] فهو أخوك»(٣٦)، ويقول حديثٌ آخر: «ويلٌ للمملوكِ من

= الضعيفَيْن: المملوك والمرأة»، والذي يبدو أنه تحريفٌ للحديث الأشهر الذي يحدّد النوعين باليتيم والمرأة (حديث ١٢٦)، و**سنن ابن ماجه**، كتاب الأدب، باب حق اليتيم.

(٣٣) على سبيل المثال: «لا تُباع أمُّ الولد»، و«أم الولد حرةٌ وإن كان سقطاً»؛ انظر: السيوطي، المصدر نفسه، حديث ١٦١٦ و٩٧٢٤.

(٣٤) Jonathan A. C. Brown, "Even if It's Not True It's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam," *Islamic Law and Society*, vol. 18 (2011), pp. 1-52.

(٣٥) **سنن ابن ماجه**، كتاب الأدب، باب الإحسان إلى المماليك؛ محمد ناصر الدين الألباني، **ضعيف سنن ابن ماجه**، ص٣٠٠. ومن الأمثلة الأخرى على الأحاديث الضعيفة والموضوعة حول الرق: «ما خففتَ عن خادمك من عمله كان لك أجراً في موازينك»؛ البيهقي، **شُعب الإيمان**، ج٦، ص٣٧٨. وحديث: «لا تضربوا الرقيقَ فإنكم لا تدرون ما توافقون»؛ انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ١٤ ج، ط٢ (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)، ج٥، ص٧٠، حديث رقم ٢٠٥١.

(٣٦) أبو يعلى أحمد الموصلي، **المسند**، ١٦ ج (دمشق: دار المأمون، ١٩٨٦)، ج٧، ص٨٠؛ =

المالك، ويل للمالك من المملوك»[37]، وكانت بعض الأحاديث [غير الصحيحة] أكثر ابتذالاً: «للمملوك على سيده ثلاث خصال: لا يعجله عن صلاته، ولا يقيمه عن طعامه، ويشبعه كل الإشباع»، أو حتى «لا تضربوا إماءكم على كسر إنائكم، فإن لها آجالاً كآجال الناس»[38]. وتزعُم مجموعةٌ من الأحاديث الضعيفة أن أول من يدخل الجنة عبدٌ وفَى بواجبه تجاه الله وتجاه سيده[39]، وعلى الجانب الآخر: «أيما عبد مات في إباقه دخل النار، وإن قُتِل في سبيل الله»[40].

إن أحد أطول الأحاديث على الإطلاق، وهو حديثٌ موضوعٌ ضخم في القرن التاسع، يُزْعَم أنه خُطبة النبي الأخيرة في المدينة، يتضمَّن الحثَّ على الإحسان للعبيد. فعلى سبيل المثال، مَن عامل العبد بفظاظة [قال لمملوكه: لا لبيك ولا سعديك]، فإن الله سيفعل الشيءَ نفسَه به يوم القيامة، وسيطرحه في النار. لن يكون عتقُ العبد فداءً للمسلم من النار فحسب، ولكن سيُرفَع له سائرُ كُنُوز العرش عند الله. ولتحفيز المسلمين على الأعمال الحسنة الأخرى، يوضح الحديثُ ـ على سبيل المثال ـ أنّ من أرشد أعمى إلى المسجد أو إلى بيته «كتب الله بكل قدمٍ رفعها أو وضعها عتقَ رقبة»[41]. في

= البيهقي، المصدر نفسه، ج٦، ص٣٧٨؛ الألباني، المصدر نفسه، ج١٠، ص٣٠١ ـ ٣٠٢، حديث رقم ٤٧٥٧.

(٣٧) حول الحديث الأول، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **ضعيف الجامع الصغير**، ص٦٨٥؛ وحول الحديث الثاني: «لا تضربوا إماءَكم على إناءكم فإنّ لها آجالاً كآجال الناس»؛ انظر: أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج١٠، ص٢٦؛ الألباني، المصدر نفسه، ج٢، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤، حديث رقم ٩٣٨.

(٣٨) انظر: مرتضى محمد الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، ١٠ ج (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤)، ج٦، ص٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٣٩) أبو القاسم سليمان الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن إبراهيم، ١٠ ج (القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥)، ج٩ ص٩٦.

(٤٠) رُوي هذا الحديث في مسند الحارث بن أبي أسامة (ت. ٨٩٥ ـ ٨٩٦م)، وحكَم عليه السيوطي وابن حجر بالوضع صراحةً؛ انظر: جلال الدين السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق صالح محمد عويضة، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج٢، ص٣٠٦، ٣٠٨ و٣١٠ ـ ٣١١.

(٤١) «سبِّحي مئة تسبيحة، فإنه عِدْلُ مِئَةِ رقبة»؛ انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ٩ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ج٢، ص٢٣٤، والطبراني، المصدر نفسه، ج٢، ص٢٨٨.

حديثٍ موضوع آخر، يجيب النبيُّ امرأةً سألته عن أفضل الأعمال: «سبِّحي مئةَ تسبيحة عدلُ مئة رقبة»(٤٢).

وأخيراً، يُقدِّم أحد الأحاديث المختَلف فيها تأييداً قوياً للمكانة الاجتماعية للأطفال المولودين من السراري. فقد رُوي أنّ النبي قال إن ابنه إبراهيم، الذي وُلد له من أَمَتِه المصرية مارية، لو عاش ولم يمت في طفولته لكان نبيّاً، حتى إنه وعد بأنه لو عاش إبراهيم فلن يسترقّ أهل والدته [أخواله] القِبط(٤٣). لقد اعتُرض على صحّة هذا الحديث من الكثير من علماء أهل السُّنة؛ لِما بدا فيه أنه يخالف مبدأ أساسيّاً في العقيدة الإسلامية، وهي ختْم النبوة بمحمَّد ﷺ. إلا أن التقدير المذهل الذي قدَّمه الحديثُ للطفل المولود من الأَمَة قد انعكس في الشريعة، فستصبح مارية وإبراهيم حصناً للإماء وأولادهنَّ. فعندما أهان الخليفة المنصور المتمرد التقيّ المدني محمد النفس الزكية (ت. ٧٦٢م) لأن والدته كانت أَمةً، أجاب باستدعاء صورة مارية وإبراهيم(٤٤).

وراثة الشرق الأدنى: قوانين الرومان واليهود والشرق الأدنى في مقابل الإسلام

كان الشرق الأدنى الروماني الذي واجهه الفاتحون المسلمون مكاناً

---

(٤٢) الرواية الأساسية لهذا الحديث هي: «إن له مُرضِعاً في الجنة، ولو عاش لكان صدِّيقاً نبيّاً، ولو عاش لعُتقت أخواله القبط، وما استُرِقَّ قبطي»، حيث تربط بين إبراهيم وقوم أمّه مارية؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على ابن رسول الله وذِكر وفاته. وفكرة أن إبراهيم كان سيصبح نبيّاً قد أيّدها رأيٌ رُوي عن الصحابي عبد الله بن أبي أوفى في **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب من سمي بأسماء الأنبياء. صحّح الحديثَ النبويَّ جماعةٌ من العلماء، منهم ابن حجر العسقلاني، والألباني، والهيثمي (رجاله رجال الصحيح)، ومع ذلك فقد ضعَّفه ابن عبد البر (ت. ١٠٧٠م) لأنه يوحي بأن أبناء الأنبياء يرثون النبوةَ بصورةٍ ما؛ انظر: عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج١٠، ص٥٠٩٨ - ٥٠٩٩؛ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١٠، ص٥٧٩؛ الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ج١، ص٣٨٧، حديث رقم ٢٢٠ وج ٧، ص١٨٥ - ١٨٦، حديث رقم ٣٢٠٢.

(٤٣) Elizabeth Urban, "Hagar and Mariya: Early Islamic Models of Slave Motherhood," in: Matthew S. Gordon and Kathryn A. Hain, eds., *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History* (New York: Oxford University Press, 2017), p. 225.

(٤٤) Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), pp. 500, 506 and 509, and Hugh Kennedy, "Justinianic Plague in Syrian and the Archeological Evidence," in: Lester K. Little, ed., *Plague and the End of Antiquity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), pp. 87-99.

مدمَّراً. لقد ضربت الأوبئةُ في منتصف القرن السادس الميلادي، والحروبُ في أوائل القرن السابع الميلادي؛ سكّانَ شرق البحر الأبيض المتوسط. كانت الإمبراطورية الرومانية الغربية مُجزَّأةً بالفعل تحت تأثير الغزوات والهجرة الجرمانية. ووسط هذا الاضطراب والفقر، انخفض حجمُ الرّقِّ في العالم الروماني الغربي مع انهيار المجتمع والاقتصاد بالكامل وتقهقُرِهما إلى بدائِيّةٍ نِسبيّة، إلا أنه في شرق البحر المَتوسط ظلَّ نظامٌ واسعِ النطاق من العبودية المنزلِيّة المنتشرة ثابتاً في مكانه، وانتهى به الأمر إلى مدِّ جُسُورِه إلى الإسلام عند ظهوره[٤٥].

إنّ قِلَّةً من الأحداث في تاريخ البشرية كانت قطعاً كاملاً مع ما سبقها. لم يكن وحيُ الإسلام استثناءً من ذلك. وفي الواقع، يُعد الافتخار بالاستمرارية إحدى السمات البارزة للدِّين. لقد صوَّر القرآنُ نفسَه على أنه التكرار النهائي للوحي الإلهي السابق، وطَبَعَ على تقاليدَ عربيّةٍ مُختارةٍ ـ مثل الحج ـ بطابع الصِّحة والإلزام للمسلمين. وكثيراً ما اعترف القرآنُ والأحاديثُ ـ والشريعة في نهاية المطاف ـ بالعُرْفِ كمشكِّلٍ للقانون.

لقد جادل الباحثون الغربيون بشراسةٍ لأكثرَ مِن قرنٍ من الزمان حول مدى كون الشريعة الإسلامية مبتكِرةً لمحتوًى جديد، أو أنها كانت مجرَّد محاكِيَة للتقاليد القانونية القائمة، وإذا كان الأمر كذلك، فأيُّ تقليدٍ قانونيٍّ منها كانت تُحاكيه؟ جادلت إحدى المدارس الفكرية ـ بقيادة الباحث المجري إغناز غولدزيهر (ت. ١٩٢١م) ـ بأنّ الفقهاء المسلمين استوردوا أحكامَهم بالجملة من القانون الروماني. وأصرت الراحلة باتريشيا كرون (ت. ٢٠١٥م) على أن الشريعة قَوْلَبَت نفسها بمحاكاة قانون المقاطعات الرومانية، حيث جرى تبنِّيه ونقله عبر القانون اليهودي. وخلُص جوزيف شاخت (ت. ١٩٦٩م) إلى أنّ أصول الشريعة الإسلامية تكمُن في كامل التراث القانوني المتنوِّع في الشرق الأدنى. وأخيراً، رأى بعض الباحثين أنّ أصول الشريعة الإسلامية ترجع إلى العادات العربية لما قبل الإسلام أكثر من أي مكانٍ آخر[٤٦].

---

(٤٥) Walter E. Young, "Origins of Islamic Law," in: *The [Oxford] Encyclopedia of Islam and Law*, Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t349/e0106> (accessed 10 June 2018).

(٤٦) Corpus Iuris Civilis, *Institutes*, 1:3, and William Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1955), p. 105.

يَعتبر تاريخُ المسلمين قانونَهم المقدَّس جديداً، ليس لأنه ينكر الاستمرارية مع تقاليد ما قبل الإسلام، بل لأنه يقدس الشريعة على أنها حكمة يمنحها اللهُ، وليست إرثاً بشرياً يرثه الإنسان أو يقلِّده بشكل رخيص. احتضنت وجهةُ النظر هذه عنصرَ الاستمرارية منذ أن وصفت الشريعة نفسَها بأنها استمرار للماضي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [البقرة: ١٨٣]. واستوعبت الشريعةُ العُرف الذي لا يقبل الإنكار وأقرَّته، مِثْل الشروط التي يُفهم أنها جزء من عملية البيع [المعروف عُرفاً كالمشروط شرطاً]، أو ما يحدد طعامَ العبد وملابسه [بالمعروف]. ونتيجةً لذلك، فإن الشريعة في تأسيسها للأحكام والشعائر ستكون بالضرورة مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالعالم الذي ظهرت فيه. كما أنها في تفصيلها وممارستها لاحقاً ستتأثر دائماً بالمناطق التي انتشرت فيها.

كان الرِّقُّ أحد مجالات القانون الذي كان فيه استمراريةٌ هائلةٌ بين الشريعة وأسلافها من النُّظُم القانونية قبل الإسلام. يرجع ذلك في جزءٍ كبيرٍ منه إلى أنّ الإسلام ـ كما لوحظ منذ فترة طويلة ـ لم ينشِئ نظاماً جديداً للعبودية، لم يعرّف القرآنُ العبوديةَ ولا فسَّرها، لقد ذكرها على أنها حقيقةٌ حياتيةٌ لا جدال فيها ومألوفة. وفي حين طوَّر الفقهاء المسلمون أحكامَهم المتعلِّقة بالرِّقِّ، فقد تأثَّروا ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ بتقاليد العبودية والعمالة التابعة في الشرق الأدنى في العصور القديمة المتأخرة. يمكننا التفكير في هذا التأثير الذي يحدث بطريقتيْن: **الطريقة الأولى**؛ أن النصّ الإسلامي ـ سواء كان القرآن أو الأحاديث ـ كان يؤكِّد الأحكامَ أو المفاهيم التي كانت جزءاً بالفعل من بعض أنظمة العبودية القائمة، وختمها بشكلٍ أساسيٍّ بموافقة الإسلام. و**الطريقة الثانية**؛ أن الفهم الموجود للرق كان يؤثِّر في الفقهاء المسلمين، سواء في تفسيرهم للأدلة النصية أو في معالجة المسائل التي كانت فيها الأدلة الكتابية صامتة تماماً، كما في الحالات التي لجؤوا فيها إلى القياس أو الاستحسان.

إحدى النقاط الرئيسة التي يبدو أن الفقه الإسلامي قد ربط بها نفسَه

= ذكر ديودور الصقلي (كان حيّاً من القرن الأول قبل الميلاد) أنه كان يُنظَر إلى الأب في مصر باعتباره الفاعل الوحيد للتكاثر، ومن ثَمَّ لم يكن هناك ما يسمَّى بالأبناء غير الشرعيين، سواء وُلِدوا من أحرار أو عبيدٍ. إلا أن هذا لا يعالج مسألة ما إذا كان الطفلُ المولود من أمٍّ أَمَةٍ؛ حرّاً أو عبداً. انظر:
Diodorus Siculus, *Diodorus of Sicily*, 1.80.3.

بقافلة الاستمرارية من دون أي تعليماتٍ نصيَّة هي: رجوع حالة الحرية أو العبودية إلى الأُمّ. وقد اشتهر ذلك عن الفقهاء الرومان على مدى قرونٍ باعتباره القانون العام لجميع الأمم: قانون الشعوب (ius gentium)، على الأقل كما فَهِم الرومانُ العالَمَ(٤٧). لا يبدو أنّ هناك أيَّ دليلٍ في القرآن أو الحديث على أن حالة العبودية يجب أن تنتقل عن طريق الأُمّ. في الواقع - كما أقرَّ الشافعي - فإن هذه القاعدة تخرق النمَطَ العامَّ القائل إنّ كلّاً من النَّسَبِ والدِّين أبويان، أي يرجعان إلى الأب(٤٨). يشير ابن تيمية (ت. ١٣٢٨م) في تعليقٍ له خلال مناقشةٍ حول ملكيَّة المحاصيل أن «المغلَّب في مِلْك الحيوان إنما هو جانب الأم. ولهذا تبع الولدُ الآدميُّ أُمَّه في الحرية والرق دون أبيه»(٤٩)، ويبيِّن عالمٌ حنبليٌّ آخرُ من القرن الرابع عشر - هو ابن رجب (ت. ١٣٩٢م) - أسباب أن الطفل المولود من أَمَةٍ مسلمة سيظلّ عبداً، فيقول: «وإنما استُرِقَّ ولدُ الأَمَة المسلمة؛ لأنه جزءٌ منها، فهو في معنى استدامة الرق على المسلم؛ لأنَّ الطفل جزءٌ منها»(٥٠). بالطبع، كسر

---

(٤٧) محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ط ٢، جفي ٢ مج (بيروت: دار المعرفة، [١٩٧٣])، ج٤، ص٢٦٨. يظهر الاستثناءُ عندما تعتنق الزوجةُ الأمُّ غير المسلمة دينَ الإسلام، فالمذهبُ المالكي فقط يعتبر أن ابنها يتبعُ دينَ زوجِها، في حين قالت سائر المذاهب إنه يصبح مسلماً مثلَها. وقعت حادثةٌ مفيدة في القرن العاشر: حيث أسلمت امرأةٌ مسيحية من دون زوجها، فحكم القاضي المالكي الذي حكَمَ مدّةً طويلة: أبو طاهر الذهلي (ت. ٩٧٩م)؛ أن الطفل سيبقى مسيحيّاً، على الرغم من أن أمه أرادت أن يتبع دينَها. غضب «الناس» من ذلك وأعربوا عن استيائهم، وعندما ذُكِر له أن رأي الشافعي ومذهب أهل البيت أنه يجوز الحكم بإسلام الطفل؛ غيَّر القاضي حكمَه، ومن ثَمَّ دعا له الناس وأعجبهم حكمُه. انظر: يحيى بن محمد بن هبيرة، **اختلاف الأئمة العلماء**، تحقيق السيد يوسف أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج٢، ص٦٧؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ص٣٣٠، وأبو سعيد عبد السلام سحنون، **المدوَّنة**، ٤ ج (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج٢، ص٥٣٨.

(٤٨) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسين العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج٢٩، ص٧٦.

(٤٩) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **القواعد** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص٣٠١.

(٥٠) ثمة أوجهُ تشابه بين نظام المكاتَبَة والعبودية الإقليمية البابلية واليونانية والرومانية الشرقية، وكذلك نظام المشنا والقانون السرياني كذلك. فعلى الرغم من أن علاقة عبودية الدَّين بالنسبة إلى الإسرائيليين كما هي مذكور في التوراة؛ تختلف عن المكاتَبة، إلا أن أمر التوراة للمالك بأنه يجب أن يعطي عبدَ الدَّين بعضَ الحصاد عند تحريره (سفر التثنية ١٥: ١٤ - ١٧) موازٍ للأمر القرآني الوارد في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور: ٣٣]. وتُشبه حقوقُ الملكية المحدودة للعبد في الشريعة المفهومَ الروماني للملكية الخاصة (peculium) للرقيق، وكذلك القانون البابلي وقانون =

الفقهُ الإسلامي هذا النموذج في أحد ابتكاراته الرئيسة في أحكام الرق، وهو: أن الطفل المولود من رجُلٍ حُرٍّ وأمَةٍ يكون حرّاً ويتمتّع بالمكانة الاجتماعية نفسِها التي للأطفال المولودين من زوجة حُرَّة. وإذا كان يبدو أن اتِّباعَ حالة الأم في الرق قد جرى تبنِّيه من محيط الشرق الأدنى من دون أي أساسٍ نصّيٍّ، فقد أكَّد القرآنُ والأحاديثُ في الكثير من الحالات الأخرى تقاليدَ راسخة في قانون الشرق الأدنى. فالعلاقات الشرعية مثل «المكاتبة»، وعلاقة «الولاء» التي تستمر بين السيد السابق ورقيقه المعتَقين المُحرَّرين، وتكدّس العبيد محدودي الحقوق باعتبارهم ممتلكات، ودور الدولة في حماية العبيد المعتدى عليهم، وفي الواقع، إن مفهوم العبودية في نفسه هو استمرارٌ لممارسات ومؤسسات ما قبل الإسلام[٥١].

في إحدى الحالات النموذجية، تتبع الأحاديثُ النبوية المسارَ نفسَه الذي يتبعه القانون الروماني الشرقي، وخاصةً القانون اليهودي الذي يرجع إلى أواخر حقبة الهيكل الثاني. لقد أجاز القانونُ الروماني واليهودي الاشتراكَ في تملُّك العبد. إلا أنه في القانون الروماني الكلاسيكي، إذا أعتقَ أحدُ المالكين نصيبَه من العبد فلا يكون لذلك أيُّ تأثير في حرية العبد، فالعبد سيبقَى عبداً بصورة تامَّة. ومع ذلك، يظهر أنَّ القانون الروماني في مصر سمح بوجود العبيد المحرَّرين بصورة جزئيّة. فكيف حدث ذلك؟ أباح قانون الحاخامات الربَّاني ذلك من خلال مقاربتين مختلفتيْن. رأت مدرسة بيت هليل أن ذلك العبد يعمل لسيِّده الباقي الجزءَ من الأسبوع الذي لا يزال مُسْتَعْبَداً فيه. وعلى النقيض من ذلك، أوجبت مدرسة بيت شماي على العبد

= العهد القديم، على الرغم من أن العبيد كانوا يتمتعون تحت سيادة الشريعة بمزيدٍ من السيطرة على الممتلكات التي يمنحها لهم مالكوهم. ويرجع مفهومُ أم الولد إلى قانون حمورابي، لكن هذا الوضع تحسَّن بشكلٍ كبير في ظل الشريعة. وسمحت قوانين جستنيان للدولة بالتدخل وتحرير الفتيات الإماء اللاتي يُسْتَغلَلْن في الدعارة من قِبَل أصحابهن. انظر: Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (New York: Oxford University Press, 1949), pp. 50-52, 67 and 74; Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987), pp. 64-76 and 87, and Jonathan Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), pp. 170 and 181.

(٥١) Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 106-108, and William Linn Westermann, "Enslaved Persons Who are Free," *The American Journal of Philology*, vol. 59, no. 1 (1938), p. 14.

الذي حرره مالكٌ واحدٌ دون الآخرين العملَ الإضافي لكسب ما يكفي من المال لدفع بقية ثمنه لمالكيه المتبقين وإعتاق نفسه بالكامل[٥٢].

وعلى الرغم من عدم ذكر الملكية الجزئية للعبد في القرآن، فإن الملكية الجزئية وتعقيدات عِتْقه هي موضوع الكثير من الأحاديث، فهي تقدِّم حلولاً على غرار مقاربتي المدارس اليهودية، ولكنها تختلف معها في نقاطٍ مهمَّة. يقول النبيُّ في أحد الأحاديث إنه إذا أعتق شخصٌ ما نصيبَه من العبد، فإن كان موسِراً فعليه أن يدفع للمالك الآخر مقابل حِصَّته في العبد، ومن ثَمَّ يعتق العبد بالكليَّة [«من أعتق عبداً بين اثنيْن، فإن كان موسِراً؛ قُوِّم عليه، ثم يُعتق»]. ويقول حديث ثانٍ إنه إذا كان المالك المعتِق جزئيّاً لا يستطيع دفعَ المال للمالك الآخر، فإن العبد يُعتق جزئيّاً فقط [«من أعتق شِرْكاً له في عبد، فكان له مالٌ يبلُغُ ثمنَ العبد؛ قُوِّم العبدُ عليه قيمةَ عَدْلٍ، فأعطى شركاءَه حصصهم، وعُتِقَ عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»]. يرد الحديث الثاني بروايتيْن مُتعارضتيْن. في **الرواية الأولى**، يوضِّح النبيُّ أنه إذا لم يكن لدى المالك المعتِق مالٌ كافٍ، فعليه أن يدَّخر لدفع المال للمالك الآخر، بشرط ألَّا يكون هذا مرهقاً عليه [«من أعتق نصيباً ـ أو شقيصاً ـ في مملوك، فخلاصُه عليه في ماله، إن كان له مال، وإلا قُوِّم عليه، فاستُسْعِيَ به غيرَ مَشْقوقٍ عليه»]. وفي **الرواية الثانية**، يجب على العبد أن يعمل بشكلٍ إضافيٍّ لدفع المال المتبقي للمالِك(*) (ناقش علماء الحديث المسلمون ما إذا كانت هذه الرواية الثانية [ذكر الاستسعاء] هي من كلام النبي أم هي مجرَّد شرح قاله راوٍ متأخر للحديث)[٥٣]. وفي حديثٍ آخر أقل شهرة، يقول النبي

---

(٥٢) **صحيح البخاري**، كتاب العتق، باب ٤ ـ ٥. للوقوف على مدى انتشار الملكية المشتركة للرقيق، انظر: Ghislaine Lydon, "Slavery, Exchange and Islamic Law: A Glimpse from the Archives of Mali and Mauritania," *African Economic History*, vol. 33 (2005), pp. 133-135.

(*) يبدو أن هناك خطأ في فهم الحديث، فليس في الأحاديث التي ذكرت الاستسعاء أن المعتِق هو من يُستسعى، ولكن الاستسعاء الوارد في الروايات المختلفة المقصود به العبد الذي أُعتِق منه شقيصٌ. ثم اختلف المحدثون اختلافاً طويلاً في هل الاستسعاء الوارد في الحديث مُدْرَج من كلام قتادة أم لا، فمال الجمهور إلى أنه مدرج، وذهب الشيخان في الصحيح إلى أنه مرفوع (المترجم).

(٥٣) **سنن أبي داود**، كتاب العتق، باب فيمن أعتق نصيباً له من مملوك؛ **مسند ابن حنبل**، ج٥، ص٧٤. انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٥، ص١٩٩ ـ ٢٠٠، ومحمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق عز الدين خطاب، ٨ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ج٦، ص٩٤ ـ ٩٨.

إن العبد الذي أعتقه أحد مالكيه قد أُعتِق بالكامل؛ لأنه «ليس لله شريك»، على الرغم من أنه في إحدى روايات هذا الحديث يجبر النبيُّ الشريكَ المعتِقَ على تعويض المالك الآخر[٥٤].

وفي نهاية المطاف، ذهبت ثلاثة مذاهب من المذاهب السُّنية الأربعة إلى أنه إذا كان المالِكُ المعتِقُ لجزءٍ من العبد قادراً على تحمُّل ثمنه، فإنه يجب عليه أن يدفع للمالكين الآخرين لإتمام العتق، ولو فعل ذلك على أقساط، أما إن لم يكن قادراً فإن العبد يعمل جزءاً من الوقت لنفسِه والباقي لمالكه المتبقِّي. وذهب الحنفية فقط إلى أن العبد يجب أن يعمل عملاً إضافياً، فوق واجباته العادية، لكسب المال والدفع للمالِك المتبقِّي حتى يُتِمَّ إعتاقه[٥٥]. ومن ثَمَّ اتبعت الشريعةُ الإسلامية الشريعةَ اليهودية في فكرة

---

(٥٤) عبد الوهاب الشعراني، **الميزان الكبرى**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مكتبة زهران، [د. ت.]) (إعادة طبع القاهرة: المكتبة الكستلية، ١٨٦٢)، ج٢، ص٢٢٨، ومحمد بن نصر المروزي، **اختلاف الفقهاء**، تحقيق محمد طاهر حليم (الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٠)، ص٥١١. يبدو أن منطق هذه المسألة الذي عُبِّر عنه في تلك الأحاديث قد أوحى بالحُكم الذي قال به عليٌّ فيما يُفعَل في الطفل الذي لا يُعرف أبوه؛ انظر: وكيع محمد بن خلف، **أخبار القضاة**، ص٦٦ ـ ٦٧.

(٥٥) من الجدير بالذكر أن هناك قليلاً من الأحاديث التي تحضّ على المعاملة الإنسانية للعبيد عبر أخلاقيات المعاملة بالمثل (أي: القاعدة الذهبية). فعلى الرغم من أنه يمكن للمرء أن يجادل بأن ذلك المعنى متضَمَّنٌ بصورةٍ عميقة في الحديث الذي يُعتبر المبدأ الأساس لمعاملة العبيد: «(إخوانكم خولكم، أطعموهم مما تطعمون. . .»، إلا أنّ الحديث الوحيد الذي وجدت أنه واضحٌ في هذا المعنى هو حديثٌ أكثر نُدْرةً ويوجد بشكل شائع فقط في النصوص المكتوبة بعد القرن الرابع عشر الميلادي، ويرجع ذلك في جزءٍ كبيرٍ منه إلى أنّ أوّلَ ظُهور معروف له هو في كتاب الغزالي (ت. ١١١١م) المؤثِّر: **إحياء علوم الدين**، والذي كان مقروءاً على نطاق واسع، خاصة في غرب أفريقيا. ويبدو أن الجزء الأكبر من نصِّ الحديث مأخوذٌ من الأحاديث المعروفة، لكنه يضيف فقرة المعاملة بالمثل في النهاية. فرُوي أن النبي ﷺ قال: «اتقوا الله فيما ملكت أيمانُكم، أطعموهم مما تأكلون، واكسُوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون، فما أحببتم فأمسِكُوا وما كرهتم فبيعوا، ولا تعذبوا خلْقَ الله [حتى الآن جميع هذه النصوص موجودة في الأحاديث المشهورة]؛ فإنّ الله ملَّكَكم إياهم ولو شاء لملكهم إياكم». ومن الجدير بالذكر أيضاً أنه حتى عند مناقشة هذا الحديث؛ فإن العلماء المسلمين البارزين لا يفسِّرونه كما نتوقع. يقول أحمد بابا (ت. ١٦٢٧م) إن الحديث يعني أن الله اختار أن يُنْعِم على المسلمين بالإسلام، ولو لم يختر ذلك لكان قد جعلهم كفَّاراً خاضعين للاستعباد. يتناقض كلُّ هذا مع تذكير التوراة لليهود بمعاملة عبيدهم اليهود معاملةً حسنةً لأنّ اليهود كانوا عبيداً في مصر (التثنية: ١٥: ١٥؛ ١٦: ١٢). لقد وصف القرآنُ اليهودَ في مصر بأنهم كانوا مظلومين «[فرعون] يستضعِف [طائفةً منهم]» وليس على أنهم عبيدٌ (سورة القصص: ٤). يستخدم القرآن لغة الاستضعاف نفسَها لوصف المسلمين في المرحلة المكية (سورة الأنفال: ٢٦). إلا أنّ القرآن يستخدم أخلاقيات المعاملة بالمثل في حثِّ الأطفال على رعاية آبائهم الذين كانوا يعتنون بهم حين كانوا صغاراً =

مطالبة العبد بالسداد لمالكه المتبقِّي، لكنها اختلفت عنها في حكمها بمطالبة المالك لجزءٍ من العبد ويرغب في عتق نصيبه أن يسدد للمالكين الآخرين أيضاً؛ حيث يفترض أن يزيدَ ذلك من قصد الشريعة إلى العِتْق.

ويأتي اختلافٌ جاذبٌ آخر في الكيفية التي صاغت بها تقاليدُ الشرق الأدنى قبل الإسلام والتقليد الإسلامي الحثَّ على حسن معاملة العبيد. كان الدافع لهذا الحثِّ في التقليد الفلسفي اليوناني الرومان هو زيادة الإنتاجية. وأمَّا في الإسلام، فقد كان الهدفُ تعظيمَ الثواب في الآخرة، ولا شكَّ أنه بالنسبة إلى فلاسفة مثل إبيكتيتوس (Epictetus) (ت. ١٣٥م) - الذي كان هو نفسُه عبداً سابقاً - كانت هناك أخلاقياتُ تعاطُفٍ قويَّة مع العبيد، حيث يجب على المرء أن يعامل العبيد كما يرغب المرء في أن يُعامَلَ هو نفسُه[(٥٦)]، إلَّا أنه حتى الفيلسوف الرواقي المائل إلى آراء فيلو السكندري (ت. ٥٠م) كان يرى أن الحافز الرئيس للمعاملة الإنسانية للعبيد هو زيادة انتفاع سيِّدهم. تعزِّز المصادرُ الرومانية واليهودية من القرن الأول الميلادي المعاملةَ اللطيفة للعبيد؛ لأنها تحسِّن إنتاجيَّتَهم وطاقتهم وخِدْمَتهم. لذلك دعا فيلو أصحابَه

= (سورة الإسراء: ٢٤)؛ انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢، ص١٢٤٩ - ١٢٥٠؛ الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، ج٢، ص١٨٣، و Aḥmad al-Tunbuktī Bābā, *Mi'rāj al-Ṣu'ūd: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, edited and translated by John Hunwick and Fatima Harrak (Rabat: Institute of African Studies, 2000), p. 35.

انظر أيضاً: Aḥmad Shafīq, *L'Esclavage au point de vue musalman* (Cairo: l'Imprimerie Nationale, 1891), p. 39.

محمد صفوت بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، القسم الأول والثاني، **المقتطف**، السنة ١٥، العدد ٨ (١٨٩١)، ص٥٠٥ - ٥١٣، والسنة ١٥، العدد ٩ (١٨٩١)، ص٥١٠، ومحمد يوسف أطفيش، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، ١٧ ج (جدة: مكتبة الإرشاد، [د. ت.])، ج٥، ص٢١٨. وعلى الرغم كم أنها ليست حديثاً، إلا أن روايةً أخرى مثيرةً للاهتمام تحكي عن سجينٍ أَسَرَه المِلِكُ، وحين يسأل الملك الأسيرَ كيف يُحِبُّ أن يعامله يجيب قائلاً: «افعل معي ما تحبّ أن يفعَلَ اللهُ معك»، فأطلق الملك سراحَه. انظر أيضاً: عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج١٦، ص٨٤، <http://www.haydarya.com/maktaba_moktasah/07/book_16/index.htm>.

انظر: Justin Parrott, "The Golden Rule in Islam: The Ethics of Reciprocity in Islamic Traditions," (PhD Dissertation, University of Wales, 2018).

(٥٦) Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, p. 152, and K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (Brussels: Latomus Revue d'Études Latines, 1984), pp. 21-25.

إلى تزويد العبيد بكميةٍ وافرةٍ من الطعام والشراب والملابس ومنحهم الوقتَ للاسترخاء، وكذلك يجب على المالكين تشجيع العبيد الذين لديهم أُسَرٌ ويأملون في العِتْق، ومن ثَمَّ فإنّ العبيد سيكونون خدَماً أفضل بكثير، والأهم من ذلك أنهم سيتمتعون بعُمْرٍ إنتاجيٍّ أطول(٥٧).

أكَّدت التعاليمُ الإسلامية والمسيحية الأُخُوَّة مع العبيد (الرسالة إلى أفسس: ٦ : ٩). لكن نقطة التركيز الرئيسة بشأن معاملة العبيد بشكلٍ معتدلٍ التي وردت في أبرز النصائح المسيحية في العصور القديمة المتأخرة، ومنها الكثير من عِظات يوحنا فم الذهب (ت. ٤٠٧م)، كانت أن معاملة العبيد بقسوةٍ تضر رُوحَ السيِّد نفسِه وأنه أمرٌ شائنٌ اجتماعياً(٥٨). أمَّا في الإسلام، فكما رأينا في الأحاديث المذكورة سابقاً، وفي الكثير من الوثائق الباقية، كان الحافز الرئيس ليكون المالك محسناً رحيماً هو الخوف على مصيره في الآخرة.

إن معاملة العبيد في المسائل الجنائية هي شرخٌ آخرُ في جدار الاستمرارية. كما يشير كايل هاربر (Kyle Harper)، كان المجتمع الروماني عنيفاً؛ لأنه كان مجتمعَ رقيقٍ، وهو المجتمع الذي كان يُنظر فيه إلى العُنف على أنه ضروريٌّ لتثبيت التسلُسل الهرمي للمجتمع(٥٩). ظهرت القوانين التي تقيِّد هذه الوحشيةَ الشديدة، وتعاقِب السادةَ على قتل العبيد (من الناحية النظرية) فقط في القرن الثاني الميلادي، إلا أنّ المعاملة الرومانية للعبيد ظلَّت فظيعةً على ما يبدو. كان الجَلْدُ هو وسيلة التأديب الأكثر شيوعاً، جنباً إلى جنبٍ مع الحَبْسِ والتكبيل والعرض في الأقفاص الخشبية والإذلال العلني العام عن طريق التعرية، كما كان السادةُ يمنعونهم من الطعام. وحتى في مصر الرومانية، حيث كانت معاملة العبيد تبدو أكثر اعتدالاً مما كانت

---

(٥٧) Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425* , pp. 206-207.

(٥٨) انظر على سبيل المثال: John Hunwick, "Falkeiana III: The Kitāb al-Tarsīl, an Anonymous Manual of Epistolatory and Notary Style," *Sudanic Africa*, vol. 5 (1994), p. 181.

(٥٩) Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, pp. 226-231 and 236, and Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, pp. 102, 105-106.

يوافق ويسترمان هاربر على أن الروايات التي تتناول القسوة الشديدة تمثِّل تحذيراً عامّاً من المعاملة اللاإنسانية أكثر من كونها مؤشِّراً على قاعدة ما.

عليه في الغرب، فإن القاعدة الرومانية المتمثلة في تعرُّض العبيد للتعذيب كجزءٍ روتينيٍّ من الإدلاء بالشهادة في المحكمة كانت لا تزال مطبَّقةً[٦٠].

اختلفت الشريعة عن ذلك بشكلٍ كبيرٍ؛ كان إيلامُ أي مشتبه به قبل الإدانة محلَّ خلاف كبير. وعلى أي حال، فلم يكن هناك فرقٌ في هذه الحالة بين أن يكون الشخص رقيقاً أم حراً[٦١]. وفي حين شعر يوحنا فم الذهب أن الضرب المفرط من السادة هو ما يتجاوز الثلاثين ضربةً، فقد كان هذا أعلى بكثيرٍ من معظم العقوباتِ على الجرائم في الشريعة[٦٢]. فكما سنناقش لاحقاً، خضع العبيدُ عموماً لنصف العقوبات المحدَّدة للمسلمين الأحرار في القرآن والسُّنة، وبالنسبة إلى العقوبات التقديرية (التعزير) التي يصدرها القضاة على الجرائم التي لا عقوبة منصوصة لها، فقد حدَّد مذهب الشافعيّة التعزير بحيث لا يتجاوز عشرين جلدةً للعبد (أربعين للحر)، والحنفية بحيث لا يتجاوز تسعاً وثلاثين للحر والعبد، والحنابلة بحيث لا يتجاوز عشراً لكليهما، مع بعض الاستثناءات، ولم يضع المذهب المالكي أيَّ حدٍّ للعقوبة التعزيرية[٦٣].

يحدث انقطاعٌ أكثر إثارةً بين الشريعة الإسلامية والتقاليد السابقة عليها فيما يتعلَّق بدفع التعويضات عن الإصابات أو الوفاة. ففيما يجب أن يكون

---

(٦٠) شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، تحقيق محمد خليل عيتاني، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧)، ج٢، ص٣١١؛ علي بن علي بن أبي العز، **التنبيه على مشكلات الهداية**، تحقيق عبد الحكيم محمد شاكر وأنور صالح أبو زيد، ٦ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣)، ج٤، ص٤٥٥؛ محمد أمين بن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ٨ ج (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ج٤، ص٨٧ ـ ٨٨، و Baber Johansen, "Vérité et torture: ius commune et droit musalman entre le xe et le XIIIe siècle," dans: Françoise Héritier, eds., *De La Violance* (Paris: Odile Jacob, 2005), pp. 144-145.

(٦١) Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, pp. 206-208 and 229.

(٦٢) ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج٢، ص٧٥؛ النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج١١ ـ ١٢، ص٢٣٤؛ وإبراهيم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج، ط٧ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩)، ج٢، ص١٨٢، و Jonathan Brown, "Ta'zīr," *The [Oxford] Encyclopedia of Islam and Law*, Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t349/e0189> (accessed 24 February 2019).

(٦٣) انظر: Jonathan Brown, "Stoning and Hand Cutting - Understanding the Hudud and Shariah in Islam," 12 January 2017, <https://bit.ly/3qOs9eT>.

بالتأكيد واحداً من أكثر الحالات المثمرة للتفكير القياسي (القياس) في التاريخ الفكري الإسلامي، أصبح الأمرُ القرآني بأنّ على الإماء الإناث اللاتي يرتكبن جرائم جنسية نصفَ عقوبة النساء الحرائر - أساساً لعددٍ لا يحصى من الأحكام الفقهية الأخرى. لم يقتصر ذلك على قياس العبيد الذكور على حكم الإناث الوارد في الآية في معظم جرائم الحدود الأخرى (الحدود: أي الجرائم التي فرض الله أو النبيُّ فيها عقوبةً محدَّدة)، بل أسفر عن سلسلة من الأحكام التي تنتمي إلى مجالاتٍ فقهية لا علاقة لها بذلك المجال تماماً[٦٤]. ففي جميع مذاهب الفقه السُّنية - ما عدا المذهب المالكي - يجوز للعبيد الذكور أن يتزوَّجوا زوجتين فقط بحدٍّ أقصى، وهو نصف ما حدَّده القرآن من زوجاتٍ للرجل الحر. وكانت فترة انتظار زوجات العبيد الذين مات أزواجهنَّ أو طلقوهنَّ [العِدَّة] نصفَ الفترات التي حدَّدها القرآنُ للنساء الحرائر (سورة البقرة: ٢٢٨، ٢٣٤؛ سورة الطلاق: ٤). وفي مذهبَي الحنفية والشافعية، إذا تزوج رجلٌ من امرأة حرة وأَمَةٍ معاً، فإن الزوجة الحُرّة كانت تستحقُّ ضعف الوقت [القَسْم] والاهتمام الذي للزوجة الأَمَة. فقط تجاهل مذهب المالكية مدَّ هذا القياس التنصيفي لمسائل الزواج والأسرة، معتبرين أن الحكم القرآني الأصلي لتنصيف العقوبات على العبيد لا علاقة له بالمجالات الأخرى للفقه[٦٥].

يبدو أن هذا التصور للعبد بصفته نصفَ شخْصٍ حرٍّ من حيث العقوبات والامتيازات الرئيسة هو تصورٌ جديد من الإسلام. لا يتضمَّن القانونُ اليهودي عقوباتٍ مخففةً أو تنصيفاً لعقوبات للعبيد. فقط يشير قانونُ حمورابي وقانون الحثيّين القديم إلى غراماتٍ مخفضة للنُّظُم الاجتماعية الأقل[٦٦]. يقترح جوناثان بروكوب (Jonathan Brockopp) سابقةً لذلك في القانون الروماني:

---

(٦٤) Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), pp. 172-173, and Mona Siddiqui, *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), p. 51.

انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ١٩ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج٩، ص٥٧٤ - ٥٧٥.

(٦٥) Hammurabi Code, §8, Walter, Young, "Stoning and Hand-Amputation: The Pre-Islamic. Origins of the ḥadd Penalties for zinā and Sariqā," pp.128-130 and 161.

(٦٦) Westermann, *Slave Systems*, p. 82, and Brockopp, *Early Mālikī Law*, p. 137.

حيث تنصُّ قوانين الجمهورية الرومانية الأصلية في اللوائح الاثني عشر على أنه إذا كسر أحدٌ عظامَ عبدٍ، فإنه يدفع نصف المبلغ الذي يدفعه إذا كسر عظامَ حرٍّ فقط(٦٧). إلا أنه عند التأمُّل يبدو أن هذا لا علاقة له بالتقليد الإسلامي.

بادئ ذي بدء، تعود اللوائح الاثنا عشر إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وقد بطل العمل بها في التاريخ القانوني الروماني. **ثانياً**: إنّ مبدأ التعويض عن الإصابة هو أحد المسائل الشرعية القليلة التي لا ينطبق عليها مبدأ التنصيف في الشريعة، فيحدِّد القرآنُ مبدأ التعويض (الدية) لأسرة القتيل، ويحدِّد حديث النبيِّ الطويل قيمة الدية لحياة الأحرار من الرجال والنساء، وكذلك قيمة دية إصابة عددٍ من أجزاء الجسم والجِرَاحات(٦٨). فعلى سبيل المثال، تُفْدَى حياة الرجل بمئة جملٍ أو ألف قطعة ذهبية، أما إتلاف العين أو اليد فإنه يلزم دفع نصف هذه القيمة. أما في حالة العبد، فقد استنبط الفقهاء المسلمون أنَّ التعويضَ المستحقَّ لمالكه هو قيمة العبد (سيأتي المزيد عن هذا لاحقاً)، وبالنسبة إلى الإصابات غير المميتة التي تلحق بالعبيد؛ فوفقاً لجميع المذاهب الفقهية تقريباً، كان التعويض المستحقُّ هو ببساطةٍ القَدْر المحدَّد لتلك الإصابة في حالة الشخص الحرّ مضروباً في قيمة العبد. فعلى سبيل المثال، بما أن إتلافَ العَيْنِ يوجِب دفعَ نصف الدِّية، فإنه يلْزَمُ من يُتلف عينَ عبدٍ أن يدفع لمالكه نصف قيمة العبد. فإذا لم تكن الإصابة الحادثة من ضمن الإصابات الواردة في الحديث، فعندئذ كان التعويض كبيراً إذا استلزمت الإصابةُ انخفاضَ قيمة العبد بسبب الإصابة(٦٩).

كما اتخذ الإسلامُ اتجاهاً جديداً في قضية السُّرِّيّة، وعكس الاتجاهَ السائدَ في الشرق الأدنى واحتضنَ الممارسة بالكامل. ففي العصور القديمة

---

(٦٧) **سنن النسائي**، كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول. . . .

(٦٨) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ١٠٤؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج٢، ص١١٧، و Aḥmad ibn Muḥammad Qudūrī, *Mukhtaṣar*, translated by Ṭāhir Maḥmood Kiānī (London: Ta-Ha Publishers, 2010), p. 527.

(٦٩) Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, pp. 191-198 and 386, and Jennifer A. Glancy, "The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian Porneia," *Journal of Biblical Literature*, vol. 134, no. 1 (2015), pp. 215-229.

أجاز كلٌّ من القانون اليهودي والروماني للرجل أن يمارس الجنسَ مع إمائه، على الرغم من أن النَّسل سيكون عبيداً وغيرَ شرعيٍّ. استمر الحاخامات في تبنّي هذا الرأي في العصر القديم المتأخّر، إلا أنه كان يبدو أنّ هناك قدراً من الازدراء الروحي له. وكان الزواج بين الحر والأَمَةِ لا يزال غير جائزٍ، على الرغم من أن الحاخامات لم يستنكفوا عن الاعتراف بهذا الزواج عبر اللجوء إلى الحِيَل الفقهية، مثل عتق الزوج للزوجة عن طريق الزواج منها(٧٠).

ويبدو أن عادة اتخاذ امرأةٍ ليست أمةً كمحظيّةٍ (pilegesh) قد اختفت من الممارسة اليهودية قبل ظهور الإسلام بوقت طويل(٧١). دفعتْ قرونٌ من القلق المسيحي من الحريات الجنسية لدى الرومان والشرق الأدنى السلطاتِ المسيحيةَ في الإمبراطورية الشرقية إلى تمرير مجموعةٍ متنوّعةٍ من العلاقات الجنسية القياسية، التي شملت: الأَمَة والحُرّة والزَّوجة والمحظيّة، وكلها ضمن مؤسسة الزواج الأحادي(٧٢). على الرغم من هذه الجهود المفروضة من السلطات العليا، يبدو أن تعدُّد الزوجات ـ بما في ذلك ممارسة الرجلِ الجنسَ مع إمائه ـ قد استمرَّ بين المسيحيين في سوريا والعراق وبلاد فارس في الحقبة الإسلامية(٧٣)، إلا أنّ هذا لم يكن بالتأكيد ما أرادته الكنيسةُ أو الدولةُ الرومانية أو القانون.

---

(٧٠) Anson Rainey [et al.], "Concubine," in: Michael Berenbaum and Fred Skolnik, eds., *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed. (Detroit, MI: Macmillan Reference, 2007), vol. 5, pp. 133-136.

(٧١) Judith Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 304, 306-308 and 313-314, and Kyle Harper, *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), pp. 242-243.

(٧٢) Lev Weitz, "Polygyny and East Syrian Law: Local Practices and Ecclesiastical Tradition," in: Robert Hoyland, ed., *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2015), pp. 173-176.

(٧٣) كان لأبي بكر الصبّاغ (ت. ١٠٣٢م) أكثر من ٩٠٠ زوجة؛ انظر: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ١٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج١٥، ص٢٣٢؛ Franz Rosenthal, "Fiction and Reality: Sources for the Role of Sex in Medieval Muslim Society," in: Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, ed., *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu: Undena, 1979), p. 17; Basim Musallam, "The Ordering of Muslim Societies," in: Francis Robinson, ed., *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), pp. 193-194, and L. Veccia Vaglieri, "Al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib," *Encyclopaedia of Islam*.

اتجه الإسلام في الاتجاه المعاكس في مسائل الجنس. فمع إباحة تعدُّد الزوجات وممارسة الجنس مع الإماء في القرآن والسُّنة النبوية، دفع الفاتحون المسلمون الأوائل كلتا الممارستيْن إلى ما يبدو أنه الحدُّ الأقصى. حدَّد القرآنُ أقصى عدد من الزوجات يجوزُ أن يجمعَ الرجلُ بينهنَّ في وقت واحد بأربعةٍ (سورة النساء: ٣)، ولم يكن هناك حدٌّ لعدد الإماء اللاتي يجوز أن يمتلكهنَّ الرجل، ويجوز له أن يتسرَّى بهنَّ في الوقت نفسه مع زوجاته الحرائر. كان هذا على عكس وضع المحظية الرومانية التي كانت بديلاً للزواج. وعلى الرغم من أن الزواج الأحادي كان دائماً الأكثر شيوعاً من تعدُّد الزوجات في الحضارة الإسلامية، فإن بعض المسلمين ـ ومن بينهم بعضُ الأتقياء الأوائل ـ كانوا يملكون أعداداً هائلةً من الإماء للتسرّي. وبحسب ما ورَد، فقد تزوج الحسن بن علي حفيد النبي (ت. ٦٧٠م) من نحو سبعين امرأةً (لا يجمع أكثر من أربع نساء في كل مرة)، وكان لديه أكثر من ثلاثمئة من السراري[٧٤].

إصلاح الإسلام للرقّ

قويةٌ هي استمرارية الإسلام مع تقاليد العبودية في الشرق الأدنى لدرجة أنه يمكننا بسهولة التغاضي عن الانفصالات الكبيرة بل الثورية التي أحدثها الإسلامُ. مثَّل نصُّ القرآن نفسُه الكثير من الانقطاعات مع الماضي. **فأولاً:** أعطى حوافزَ غير مسبوقة لتحرير العبيد، مثل: ١) استخدام الصَّدقات للمساعدة في عتق العبيد ومساعدة العبيد المعتَقين، ٢) الإلزام بعتق العبيد كفارةً لبعض الذنوب أو الجرائم، ٣) التشجيع على المكاتبة[٧٥]. جلبتْ سُنَّة النبيّ المزيدَ من الانقطاعات مع الوضع الراهن للعبيد، ولا سيما في ممارسة التسرّي. فمنذ السنوات الأولى للإسلام، حصل الأطفال المولودون من السراري على الوضع الشرعي والوضع الاجتماعي نفسِه تماماً مثل الأطفال المولودين من زوجاتٍ حرائر. انحرف هذا عن جميع التقاليد الموجودة في

---

(٧٤) Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn ʿAbd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, pp. 137-138 and 170.

(٧٥) Majied Robinson, "Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: A Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muḥammad, 500-750 CE," (PhD Dissertation, University of Edinburgh, 2013), pp. 50-52.

الشرق الأدنى. وبالإضافة إلى ذلك، تحظر الشريعةُ ممارسة الجنس مع الأمة في أثناء المكاتبة(٧٦).

ربما كان التغييرُ الأكثر إثارةً الذي أحدثه الإسلامُ هو مَنْع جميع وسائل الاسترقاق باستثناء الأَسْر في أثناء الحرب (ملاحظة: الاسترقاق يعني جَعْل الحُرّ رقيقاً أو عَبْداً. وهذا يختلف عن مجرَّد اكتساب المزيد من العبيد). تضمَّنت طرق الاسترقاق في العصور القديمة المتأخرة في الشرق الأدنى: الولادة من أمٍّ من الإماء، والأَسْر في الحرب، والخطف، والبيع، وأن يهَبَ الشَّخْصُ نفسَه كعَبْد، وبيع الأطفال أو الأقارب، والاستعباد للدَّيْن، وتربية الأطفال اللقطاء كعبيد، والاستعباد كعقوبةٍ على جريمة(٧٧). كانت هذه جميعُها خصائص طويلة الأمد في حياة الشرق الأدنى وقانونه، سمحت بها بدرجةٍ ما جميعُ الأنظمة القانونية الرئيسة والديانات الموجودة في المنطقة قبل الإسلام.

حظرت الشريعةُ الإسلامية ـ بحسب ما ظهرت في صورتها الناضجة بعد القرن التاسع ـ جميعَ هذه الوسائل للاستعباد، باستثناء استرقاق الأسرى. وعلى الرغم من أنّ القرآنَ لا يتناول هذه المسائل بشكلٍ صريح أو شامل، فإنَّ تحذيرَ النبيِّ من أنّه سيكون خصماً يوم القيامة لمن باعَ رجلاً حرّاً كعبد، يبدو أنه كان له تأثيرٌ كبير(٧٨). تميَّز القرنُ الأول ونصف الثاني بعد وفاة النبي بتنوُّعٍ مُذْهِل في الآراء الفقهية والعقدية؛ حيث استقر المسلمون الذين لا يملكون مجموعةً مكتملةً من الحديث، بعد موجة مدِّ الفتوحات الإسلامية، وسط محيطٍ ثقافيٍّ جديدٍ مختلف. ولكن حتى في هذه الفترة من الأحكام المتدفِّقة، فإنه فيما يتعلَّق بمصادر الرق لم تتباعدْ هذه الأحكامُ كثيراً

---

(٧٦) Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 135.

(٧٧) **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرّاً.

(٧٨) على الرغم من محاولة شنايدر ترجيح مسألة استمرارية قوانين ما قبل الإسلام في الشرق الأدنى في العصر السابق للشافعي؛ إلا أنها لم تقدِّم سوى القليل من الأدلة، وما قدَّمته كان ملتبساً. وكما اقترح ابن حجر، فإن الحُكْمَ المبكِر للخليفة عليٍّ بأن الشخص الذي يقرُّ على نفسِه بأنه عبدٌ يُعتبر عبداً؛ ربما يتعلق بالشخص غير المعروف نسبه [لا تُعلم حرّيته]، وليس متعلقاً بحالة عبودية الدَّين. انظر: Irene Schneider, "Freedom and Slavery in Early Islamic Time [sic] (1st/7th- 2nd/8th Centuries)," *Al-Qanṭara*, vol. 28, no. 2 (2007), pp. 353-382.

انظر أيضاً: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٤، ص٥٢٦.

عن الخطاب الفقهي الإسلامي المعياري الذي تحوَّل إلى نظام مِن قِبَل شخصيات مثل مالك وأبي حنيفة والشافعي في أواخر القرن السابع الميلادي. ثمَّة أدلةٌ على أنّ بعض العلماء الأوائل أجازوا نوعاً من عبودية الدَّيْن، ولكن بخلاف ذلك يبدو أن أمر النبي بأنه لا يجوز بيع الأحرار قد فُهِمَ جيّداً(٧٩).

بالطبع، كما سنناقش لاحقاً، ليست وسائل الاستعباد هي نفسها مصادر الحصول على العبيد. كان الأشخاص الوحيدون الذين أُبيح للمسلمين استعبادهم هم أسرى الحرب غير المسلمين، إلا أنه كان بإمكانهم شراء عبيد غير مسلمين من خارج أراضي الإسلام بافتراض أن استعبادَهم كان شرعياً(٨٠). لقد دخل معظمُ العبيد إلى الحضارة الإسلامية عن طريق الشراء، وليس الاستيلاء. تمثَّل مصدرٌ آخرُ للعبيد ـ وخاصةً في القرنيْن الأوَّليْن من الإسلام ـ في أخذ العبيد كجزءٍ من الجزية التي دفعتها الدول أو المجتمعات التي تحت سيادة المسلمين(٨١).

المبادئ الأساسية للرق في الشريعة

إنّ المبدأ الأساسيّ [الأول] للرق في الشريعة هو أن الأصل، أو الحالة

---

(٧٩) John Hunwick and Eve Troutt Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2002), p. xv.

اعتُبِرت ملكية العبيد بين غير المسلمين خارج دار الإسلام شرعيّةً. فلو غلب العبدُ غير المسلم على سيده غير المسلم في دار الحرب فمَلَكَه أي جعله عبداً له، ثم جاء كلاهما دار الإسلام؛ فإن العبد الأصلي سيُعتبر المالك الشرعي للـ «سيد» الأصلي؛ انظر: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، ٤ ج، ط٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج٢، ص٢٦٥. كانت هناك قيودٌ بالتأكيد على أمور مثل شراء الأطفال من آبائهم غير المسلمين خارج دار الإسلام. إلا أن الافتراض العملي بأن البضائع التي تُباع مشروعة، والاعتداد بممارسات الاستعباد بين غير المسلمين؛ كان يعني أن جمهور الفقهاء المسلمين مالوا إلى افتراض أن شراء العبد المعروض على التاجر المسلم في دار الحرب صحيحٌ وشرعيٌّ. لمعرفة المزيد عن ذلك: انظر الفصل الخامس، الهامش الرقم (٥٢) من هذا الكتاب.

(٨٠) انظر على سبيل المثال حالةً في مصر عام (٣٥هـ/ ٦٥٧م): الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص١٢ ـ ١٣.

(٨١) أقدم مصدرٍ وقفتُ عليه نصَّ على هذا الأصل هو كتاب للفقيه الحنفي الجصّاص (ت. ٩٨١م): «الأصل هو الحرية»، و«ظاهر أحوال الناس الحرية»؛ انظر: أبو بكر الرازي أحمد الجصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، تحقيق عصمت الله عناية الله [وآخرون] (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠)، ج٨، ص١٤٨.

الطبيعية الافتراضية للبشر هي الحرية[٨٢]. ليس هذا ادعاءً رومانسيّاً يعود إلى التاريخ. لقد كان استمراراً لمبدأ مهمٍّ في القانون الروماني. وبالنسبة إلى الفقهاء المسلمين، كان مبدأً يقيناً من أَمْرِ الله[٨٣]. قال ابن المنذر (ت. ٩٣٠م) ـ وهو عالِمٌ مسلمٌ متقدِّمٌ كتب العديدَ من الأعمال حول المسائل التي أجمع عليها المسلمون والتي اختلفوا فيها: «خلق الله آدم وحصَّنه من أن يملكه أحد، وكذلك حواء، والناس منهم». ومن ثَمَّ يضيف ابن المنذر: «فكلُّ ولد آدم أحرار»، والذين يجوز استعبادهم فقط هم غير المسلمين الذين يسبيهم المسلمون[٨٤].

لقد لوحظ أنه في التقاليد السامية كان هناك قلقٌ طويلٌ بشأن استعباد أعضاءٍ من «الأُمَّة» الخاصَّة بالفرد، مع ميلٍ إلى إطلاق سراح أولئك المستعبدين[٨٥]. وعلى الرغم من أنَّ التوراة أجازت لليهود أن يأخذوا اليهود

(٨٢) انظر: الملحق الرقم (٥): هل كانت الحرية حقّاً من حقوق الإنسان في الشريعة؟

(٨٣) أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، **كتاب الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق خالد إبراهيم السيد، ١١ ج (الفيوم: دار الفلاح، ٢٠٠٩)، ج١١، ص٤٢٨. شكراً للصديق عمر أنشاصي على هذا النقل الرائع. لقد فسَّرت الجذر (ح ص ن) على أنه: حماه، وليس على أنه: استثناه؛ وذلك لأن هناك حالات يصح فيها استرقاق الإنسان.

(٨٤) Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 156.

للاطلاع على بحث أوسع، انظر: Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015), p. 28.

وكما أشار جيفري فان بول فإنّ كلّاً من الإسلام والمسيحية قد خلقا «مناطق لحظر الرق»، كما في الحظر الفعلي للاسترقاق في العالم المسيحي، وأرض الإسلام؛ انظر: Jeffrey Fynn-Paul, "Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the Early Modern Era," *Past and Present*, vol. 205 (2009), p. 5.

(٨٥) خلافاً للشريعة الإسلامية، فإن الشريعة اليهودية التي ترجع إلى العهد القديم قد أباحت لليهود استعباد يهود آخرين، إما كعبيد دُيون، أو كعقوبة على جرائم معينة، أو إذا اختاروا أن يهبوا أنفسهم عبيداً. كما يفرِّق قانون الكتاب المقدس بوضوح بين العبيد العبريين والأُمَمِيّين، حيث معاملة العبيد العبريين أفضل بكثير من الأمميين (سفر خروج ٢١: ٢٠ ـ ٢١؛ سفر لاويين ٢٥: ٤٣ و٤٦) (على الرغم من أن هذا التمييز يبدو أنه قد اختفى في الحقبة الحاخامية، حيث أصبح جميعُ العبيد يهوداً أو متحوِّلين؛ فإنّ هناك جدلاً كبيراً حول ما إذا كانت ممارسة اليهود الذين استعبدوا يهوداً آخرين قد اختفت بحلول حقبة الهيكل الثاني). ثمة تشابه كبير بين الطرائق التي يجب أن يعامَل بها العبيدُ اليهودُ والأخلاق المماثلة في التقاليد الإسلامية. قال موسى بن ميمون (ت. ١٢٠٤م)، الذي كتب في سياقٍ إسلامي لا شكَّ فيه؛ أنه لا يجوز أن يعمل العبيدُ العبريون «بلا هوادة» (يُعرَّف ذلك على أنه العمل من دون حدود زمنية أو قيود، أو شغل جميع وقته) أو يُذَلّ بتكليفه بمهمات خسيسة بشكل مفرط. يجب معاملة العبيد العبريين مثل الإخوة أو الأخوات. ومن ناحية أخرى يجوز عملُ العبيد الأُمَميين بلا هوادة =

الآخرين كعبيدِ دُيُون، فإنهم تلقوا معاملةً أفضل من نظرائهم الأُمَمِيِّين(٨٦). وبمعنًى من المعاني، أخذ الإسلام هذا المفهوم إلى أقصى حدٍّ، ولكنه من ناحية أخرى قد قطع معه تماماً. فلم يكن هناك ريبٌ أو خلافٌ في الشريعة بأنه لا يجوز استعباد أي شخصٍ ينتمِي إلى أُمَّةِ محمَّد(٨٧). وحتى إذا سَبَى

= ومع ذلك ينصح موسى بن ميمون أنه حتى في حالة الأمميين فإنه يجب أن يؤدِّيَ الخير والحكمة بالسيد إلى معاملة العبد بالرحمة والعدل، وليس إثقاله بالعمل، والتأكد من أن لديه الطعام والشراب. ويُثني على الحكماء لمشاركتهم عبيدَهم طعامَهم واقتدائهم بنموذج الرحمة الإلهية (مزمور ١٤٥ : ٩، سفر التثنية، ١٣ : ١٨)، و Maimonides, *Mishnah Torah, The Law of Slaves*, pp. 1-3 and 9.

شكراً لـ شلومو بيل للمساعدة في هذه الاستشهادات. على الرغم من أن المصادر المدراشية لا تُلْزم الأسيادَ بتوفير الطعام لعبيدهم إلا أنها توصي بذلك مستخدِمةً حاخاماتٍ مثل ر. يوشانان (R. Yochanan) كقدواتٍ عَلَّمت أن الذي جعل العبيدَ والأحرارَ عبيداً وأحراراً هو الله نفسُه، وكذلك نموذج معاملة إبراهيم لـ هاجر [الأَمَة] باعتبارها معاملةً مثاليةً. ويبدو أن القانون التلمودي قد أعطى العبيدَ اليهودَ بعضَ الحقوق المحدودة لحيازة الممتلكات، خاصة في حالة الشراء الذاتي، ربما اتباعاً للتقليد الروماني المتعلق بالملكية المحدودة للعبيد Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, pp. 46 and 153-155.

وقد كتب أورباخ أن احترام الحياة الإنسانية باعتبارها على صورة الله أمرٌ ينطبق على العبيد وغير العبيد على حدٍّ سواء، أي أنه لا يجوز قتل العبيد من دون سبب عادل؛ انظر: Efraim Elimelech Urbach, *The Laws Regarding Slavery* (New York: Arno Press, 1979), pp. 3-4 and 93.

(٨٦) لم أجد أيَّ مُستَنَد نصّي لهذا في القرآن أو الحديث. ومع ذلك فيبدو أن هذا كان رأياً متَّفقاً عليه منذ العهود الأولى. هناك رأي يُعزى إلى الخليفة عمر بأن العرب لا يمكن استرقاقهم (ليس على عربيّ مِلْك)؛ إلا أن هذا مرجوحٌ في نظر الفقهاء أمام الحديث الصحيح الذي فيه أن النبي استرقّ العرب من قبيلة هوازن. أما الحديث الذي ذكره الشافعي وفيه أن النبي أشار إلى منع استرقاق العرب؛ فقد انتقده بشدّة لأجل إسناده. انظر: يحيى بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص٦٨ ـ ٦٩؛ **صحيح البخاري**، كتاب العتق، باب من ملك من العرب رقيقاً...؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج٩، ص١٢٥، والشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، ج ٨، ص٩.

(٨٧) لا تعتبر الممتلكات الإسلامية التي استولى عليها أعداءٌ غيرُ مسلمين؛ مملوكةً لهم شرعاً (على الرغم من أن الحنفية قد أقروا بملكيتها إذا استولى غير المسلمين على تلك الممتلكات وأحرزوها في دارهم)؛ الشعراني، **الميزان الكبرى**، ج٢، ص٢٠٢؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج١، ص٢٩٠. يجب إجراء المزيد من البحث حول المسلمين الذين استرَّقهم غيرُ المسلمين وهل اعتبروا أنفسَهم عبيداً بصورة مشروعةٍ وفقاً للشريعة، وهل أثَّر ذلك في سلوكهم أو أفعالهم، وما إذا كانت صياغة هذا السؤال على هذا النحو كانت تهمُّهم على الإطلاق. يقول مانويل بارسيا إنّ الكثير من العبيد الأفارقة في شمال شرق البرازيل وكوبا، والذين كان المسلمون ومتحدّثون بلغة الهوسا واليوروبا من غرب أفريقيا جزءاً كبيراً منهم؛ قد رأوا تمرُّدهم في النصف الأول من القرن التاسع عشر على أنه استمرار للجهاد الغرب أفريقي. ويقترح بارسيا أنهم رأوا الأمريكتين على أنهما مجرد امتدادٍ لـ دار الحرب. وناقشت مارغريتا روزا كيف نظَّم قادةُ مجتمع العبيد المسلمين البرازيليين في باهيا جمْعَ الزكاة، والتي لا تجب شرعاً على العبيد المسلمين بصورة مشروعة. وأظهرت سيلفيان ضيوف كيف شكَّل المسلمون الذين نالوا حريتهم في بعض المناطق الكاريبية جمعياتٍ لشراء حرية المسلمين =

غيرُ المسلمين مسلماً واسترقّوه، فقد اعتبر الفقهاء المسلمون أن هذه الحالة ليس لها أي اعتبارٍ شرعاً[(٨٨)]. إلا أنّ العبيد الذين اعتنقوا الإسلامَ، أو الذين وُلدوا مُسلِمِين لأبويْنِ عبديْن مسلميْن، كانوا عبيداً بالمعنى نفسِه للعبيد غير المسلمين، ولكن اختلف وضعهم الشرعي عن العبيد غير المسلمين بالطريقة نفسِها التي اختلف بها المسلمون الأحرار عن غير المسلمين الأحرار[(٨٩)]. امتدَّت عدم القابلية للاستعباد لتشمل غير المسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الإسلامي. كان هناك اتفاقٌ على أنه لا يجوزُ استعبادُ هؤلاء الذِّمِّيين حتى لو تمردوا على الحكومة الإسلامية. بل لو استولى أعداءٌ من خارج دار الإسلام على أهل الذِّمة الذين يعيشون تحت الحكم الإسلامي وأخذوهم عبيداً، فإنهم لن يكونوا عبيداً وفقاً للشريعة الإسلامية[(٩٠)].

= الآخرين بشكل منهجي، مشيرةً إلى أن إخراج المسلمين من العبودية كان مهمةً شائعةً معترفاً بها. ثمة أمثلةٌ أيضاً للجنود العثمانيين الذين أَسَرَهم الجيشُ الروسي بعد حصار أوشاكوف (١٧٨٨م) والذين كانوا يطالبون بمعاملتهم وفقاً للشريعة الإسلامية؛ انظر:

Manuel Barcia, *West African Warfare in Bahia and Cuba* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 71 and 96-111, and Margarita Rosa, "Du'as of the Enslaved: The Malé Slave Rebellion in Bahía, Brazil," <https://yaqeen institule. org/en/margarita-rosa/duas-of-the-enslaved-the-male-slave-rebellion-in-bahia-brazil/#ftnt16>; Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas* (New York: New York University Press, 1998), pp. 104-105; Terry Aford, *A Prince among Slaves: The True Story of an African Prince Sold into Slavery in the American South* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 46, and W. A. Eton, *A Survey of the Turkish Empire*, 2nd ed. (London: T. Cadell and W. Davies, 1799), pp. 120-121.

ومن اللافت للاهتمام أن إحدى فتاوى الحنفية تنص على أن العبد المسلم إذا قبض عليه الكفّارُ في دار الحرب ثم هَرب؛ فإنه يصبح حرّاً، لأن هؤلاء الكفار أصبحوا مالكيه، ثم انتهت المِلكيةُ بهروبه؛ انظر: عبد الرشيد الولوالجي، **الفتاوى الولوالجية**، تحقيق مقداد موسى فريوي، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج٣، ص١٤٩.

(٨٨) «الإسلام لا ينفي/يُنافي بقاء الرق». وكانت هناك بعضِ الاستثناءات النظرية. فعلى سبيل المثال، إذا كان لغيرِ المسلم خارج دار الإسلام عبدٌ أسلم، ثم احتلَّ المسلمون تلك المنطقة؛ فإن هذا العبد المسلم يصبح حرّاً؛ انظر: **الفتاوى الهندية**، ٦ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]، إعادة طباعة: القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٨٩٣)، ج١، ص٥٧٣، وبدر الدين محمود العيني، **الرمز شرح الكنز**، مخطوط (٩٠٦)، مكتبة وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٥ب. ومن الناحية العملية فلا شك أن اعتناق الإسلام يمكن أن يؤدي إلى معاملة أفضل.

(٨٩) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٦، ص٢٠٨؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج١، ص٢٩٠ ـ ٩٣، ومحمد بن حسن الكواكبي، **الفوائد السمِية شرح الفوائد السنية**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٥)، ج١، ص٣٩١.

(٩٠) انظر مثلاً: **الفتاوى الهندية**، ج١، ص٥٧٣.

المبدأ الرئيس الثاني للرقّ في الشريعة هو أنّ العبيد كانوا ممتلكاتٍ - فالعبد مملوكٌ كما ذكر القرآن: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا﴾ [النحل: ٧٥] - يمكن شراؤهم وبيعُهم وتأجيرُهم وإقراضهم وتوريثُهم. وخلافاً للمذهب المالكي وبعض الأقوال في المذهب الحنبلي، لا يجوز للعبيد تملُّك الممتلكات؛ لأنهم هم أنفسهم ممتلكات، وفقط في حالاتٍ نادرة يمكن أن يورِّثوا أو يرثوا. وغالباً ما تتبعُ الفصولَ أو المناقشاتِ التي تتناول معاملة العبيد في كتب الفقه الفصولُ التي تتناول معاملة الحيوانات(٩١). وفي الواقع، فإنه في بعض الحالات كانت أحكام الرق هي الأصل في عملية القياس لمعرفة كيفية معاملة الماشية. فعلى سبيل المثال، لا يجوز للمرء أن يحمِّل حيواناً أكثر مما يُطيق تحمله؛ لأن هذا مقيسٌ على الأمر بعدم إرهاق العبيد. وهذا القياس أيضاً هو الأصل في التزام الحاكم أو الدولة بإجبار المالكين المهملين على رعاية حيواناتهم بشكل مناسب(٩٢). كان الأمر الأكثر إثارة هو **المبدأ الرئيس الثالث** للشريعة الإسلامية حول الرق، وهو دافعها القوي نحو العتق، والذي صِيغَ بأفضل صورة في القاعدة الفقهية التي تقول: «الشارع متشوِّف للحرية»(٩٣). إن فكرة الحرية باعتبارها الحالة الطبيعية للبشر هي أمرٌ مشتركٌ

---

(٩١) موفق الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، تحقيق عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٦)، ج٩، ص٣١٧-٣١٨. وانظر القول المنسوبَ إلى عمر: ابن كثير، **مسند الفاروق**، ج٢، ص٢٤٨.

(٩٢) «تشوُّف الشارع إلى الحرية». يمكن العثور على هذا المفهوم في وقت مبكر جداً من التاريخ الإسلامي، في كتاب **التحريش** لـ ضرار بن عمرو (المتوفى حوالى ٨١٥م)، حيث كتب هذا المؤلف أن «الله يشاء الحرية». وهو مفهومٌ مرتبط بحديث (ضعيف) منسوب إلى النبي ﷺ، يقول فيه إنه إذا قال الرجل لزوجته: أنت طالقٌ إن شاء الله فإنها لا تطلق، ولكن إذا قال لعبده «أنت حر إن شاء الله» فهو حرّ. ويذكر القَرَافي (ت. ١٢٨٥م) تشوُّف الشرع لمصلحة العتق. ومع ذلك يبدو أن ظهور القاعدة بالصيغة المحددة المذكورة أعلاه قد ظهرت فقط في القرن الثالث عشر؛ ضرار بن عمرو، **كتاب التحريش**، تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين (إسطنبول: دار الإرشاد، ٢٠١٤)، ص١٢٧؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج١٠، ص٨١؛ شهاب الدين أحمد القرافي، **الذخيرة**، تحقيق محمد بو خبزة، ١٤ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ج٦، ص٢٩٢ وج ٧، ص٩٧؛ ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ج٢٩، ص١٠٧؛ محمد بن عرفة المالكي (ت. ١٤٠٠م) كما نقل عنه في: محمد علي مكي، **قرة العين بفتاوى علماء الحرمين** (القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، ١٩٣٧)، ص٢٨٦.

(٩٣) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **القواعد النورانية**، تحقيق أحمد محمد خليل (الدمام: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٢)، ج٢، ص٢٩١، و**مجموعة الفتاوى**، ج٢٩، ص١٠٧، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فتاوى الغزالي**، تحقيق مصطفى محمود أبو صاوي (كوالالامبور: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص٤٢ (ذُكر على أنه: رخصة).

مع القانون الروماني، إلا أنه في حالة الشريعة الإسلامية فإن هذا الافتراض للحرية مُقتَرِنٌ بالتكليف الواضح بالعتق الموجود في القرآن والممارسات الإسلامية، الذي يجعل إدخال العبيد في فئة الأحرار أمراً سهلاً للغاية.

إحدى الطرائق التي تجلّى بها هذا الاتجاه إلى العتق كانت في الرُّخَص أو الاستثناءات التي وضعها الفقهاء المسلمون من أجل العتق في الأحكام العامَّة للعقد أو الشروط. فعلى سبيل المثال، على الرغم من وجود تحفُّظٍ كبير في المذاهب الفقهية الإسلامية على إباحة البيوع أو العقود المشروطة، فإن الشافعية والحنابلة أجازوا أن يُبَاع العبيدُ بشرط عتقهم، وكما أوضح العالم الحنبلي ابن تيمية، فإن هذا الأمر مخالِف للنموذج الشرعي لهذه المسألة؛ إلَّا أنه أبيح لأجل حثِّ الله على عتق العبيد(٩٤). والعتق الذي يحصل حالَ الإكراه أو في أثناء السُّكْر صحيحٌ لدى الحنفية، وكذلك عند المزاح، وكذلك يقع حتى من دون نيَّة الشخص في مذهبي الشافعية والحنبلية. كان هذا مستنِداً إلى قول النبي أن هناك ثلاثة يستوي فيها المزاح والجِدّ: «ثلاثٌ جدُّهنّ جدّ، وهزلهنّ جدّ: الطلاق والنكاح والعتق»(٩٥). وإذا أعتق أحد مالكي العبد نصيبَه فيه، فعندئذ يُعتَق العبدُ بالكامل عند الحنفية والحنبلية، وبقيت المسألة حول من يتحمَّل تكلفة تعويض المالك الآخر(٩٦).

يمكن أن تؤدي مثل هذه الأحكام إلى مواقف غريبة، بعضها كانت افتراضيةً ناقشها الفقهاء، وبعضها وقع بالفعل. فمن الناحية النظرية، قال ابن حنبل إنه إذا صادف رجلٌ امرأةً في الشارع وقال لها: «تنحّي يا حرة»،

---

(٩٤) يعدِّد هذا الحديثُ ثلاثةَ أشياء يكون فيها الكلام بالمزاح مثلَ الكلام الجاد أو الذي لا يجوز فيه المزاح: عقد الزواج، والطلاق، والعِتق؛ انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق حسن عباس قطب، ٤ ج (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥)، ج٣، ص٤٢٣؛ أبو القاسم سليمان الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ٢٥ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج١٨، ص٣٠٤؛ محمد نووي الجاوي، **قوت الحبيب الغريب** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص٢٩٥؛ ابن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٢، ص١٠٨؛ المروزي، **اختلاف الفقهاء**، ص٢٧٠ ـ ٢٧١، و Qudūrī, *Mukhtaṣar*, pp. 416 and 479.

(٩٥) البهوتي، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، ص٣٥٧، و Qudūrī, Ibid., p. 477.

(٩٦) ورد في: ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج١٢، ص٢٣٤.

وتبيَّن أنها أمته؛ فإنها تعتق[٩٧]. واتفقوا أنه لو قال المالك لعبده: «أنت ابني»، فإن العبد يعتق تلقائياً بسبب حديثٍ مفاده أنه لا يمكن أن يملك الشخصُ قريباً لصيقاً[٩٨]. استثنى الكثير من الفقهاء الحالاتِ التي يكون فيها العبد أكبر من المالك [الذي قال له: «أنت ابني»]، بما أنّ الأبوَّة ستكون مستحيلةً، لكنَّ أبا حنيفة استمرَّ في تطبيق الحكم[٩٩]. وفي فتوى في مذهب الشافعية، إذا قال المالك لعبد: «افرغ من هذا العمل وأنت حرٌّ»، وقال: أردت حرّاً من العمل دون العتق؛ فإنه سيلزمه عتقه بالنسبة إلى الشرع، بغضّ النظر عمَّا كان يقصده المالك[١٠٠]. وخلال فترة الحرب الأهلية في الأندلس في أواخر القرن التاسع، استُرِقَّ الكثير من المسلمين الأحرار بشكل غير شرعيٍّ كعبيد من قِبَل الأطراف المتحاربة. ذهبت إحدى الإماء إلى المحكمة في قرطبة واحتجَّت على أن ذلك حدث لها، فحُكم لها أنها حُرَّة، إلا أنها بعد أيامٍ قليلة عادت وقالت إنها كذبت. احتار القاضي وسعى إلى التشاور مع الفقهاء الآخرين، فأجاب كثيرٌ منهم أنها يجب أن تظل حرةً، لأنه بمجرَّد قبول شكواها الأصلية، فلم يعُد لها ولا لأي شخصٍ آخر الحقُّ في أن يجعل نفسه عبداً[١٠١]. وبعدما سمع قاضٍ آخرُ في قرطبة ـ وهو ابن زرب (ت. ٩٩١م) ـ قضيةَ «المرأة الجاهلة» التي نادت أَمَتَها قائلةً لها: «مولاتي»، بمعنى: «أَمَتي السابقة»، فادعت الأَمَةُ أنها حرَّة، واعترضت المرأة بأنها قصدت بقولها: «مولاتي» أي: «أمتي/مملوكتي»، وبعد سماع نصيحةٍ من فقيهٍ بارزٍ آخرَ؛ أثبت القاضي حريةَ المرأة[١٠٢].

---

(٩٧) بناءً على حديثٍ يقول: «مَنْ مَلَكَ ذا رحِم مَحْرَم؛ عُتِق عليه»؛ **سنن أبي داود**، كتاب العتق، باب فيمن ملك ذا رحم محرم، **وجامع الترمذي**، كتاب الأحكام، باب فيما جاء فيمن ملك ذا رحم محرم.

(٩٨) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج١٢، ص٢٣٧، ومحمد البزازي، **الفتاوى البزازية، مطبوعة على هامش الفتاوى الهندية**، ج١، ص٥٧٢.

(٩٩) الغزالي، **فتاوى الغزالي**، ص١٣٠.

(١٠٠) أبو عيسى سيدي المهدي بن محمد الوزاني، **النوازل الجديدة الكبرى في ما لأهل فاس وغيرهم من البوادي والقرى: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، تحقيق عمر عماد، ١٢ ج (الدار البيضاء: مطبعة فضالة، ١٩٩٧)، ج١٠، ص٣١٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ج١٠، ص٣٥٦، وأحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرِب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق محمد حاجي [وآخرون]، ١٤ ج (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨١)، ج٩، ٢١٨ ـ ٢١٩.

(١٠٢) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج١١ ـ ١٢، ص١٤٤؛ ابن قدامة المقدسي، **المغني**، =

إذا كان ازدهارُ دعوة النصوص الإسلامية إلى تحرير العبيد قد استحالت إلى [نوعٍ من] العبثية في الفقه والممارسة الإسلامية الناضجة، فإنّ تعليمات النبيّ عن المعاملة الإنسانية للعبيد وأن يكون التعامل معهم على أنهم «إخوة» قد جرى تخفيفُها بمنطق التسلسُل الهرمي في الشريعة. ومن ثَمَّ كان **المبدأ الرئيس** الآخر هو أن العبيد - في نظر الشرع - ليسوا متساوين مع الأحرار عموماً. كان التعريف الأكثر شيوعاً للرق في الأعمال الفقهية الإسلامية هو أنه عجزٌ شرعيٌّ أو ضعف أو قصور يؤدي إلى انخفاض قيمة هؤلاء الأفراد إلى ما دون مستوى نظرائهم الأحرار في مجالات محدَّدة، مثل القدرة على التملُّك أو الشهادة أمام القاضي. أصبح الحفاظ على هذا التسلسل الهرمي موضوعاً متكرراً في الأحكام المتعلِّقة بالرق؛ ففي حين أنّ اللهَ قد أوصى بحسن المعاملة وأحبها، فإن الشريعة اقتصرت فقط على تلبية احتياجات العبيد وحقوقهم الأساسية، ومن ثَمَّ فإنّ الحديث الذي يقول إن ثياب العبيد وطعامهم ترجع إلى العُرْف، أو (المعروف) أي حسب ما هو معتاد، قد اتُّفق على أنه واجبٌ؛ ولكن الحديث الذي يحثُّ السادة على إطعام العبيد من طعامهم وإلباسهم من ملابسهم، لم يكن سوى مستحبّ[(١٠٣)]. وكما كتب عالِمٌ مصريٌّ شهيرٌ من القرن الخامس عشر، يجب أن يُفهم هذا الحديث على أنه يدعو إلى «المواساة» وليس «المساواة من كلِّ جهة»، مضيفاً أنه في الواقع يجب على المالك الذي يسعى إلى امتثال هدْي النبي في المعاملة الحسنة لعبيده بشكل استثنائي، ألَّا يفعل ذلك بطريقة تفضِّل العبدَ على أبنائه الأحرار[(١٠٤)].

=ج٩، ص٣١٤، والشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، ج ٦، ص٩٣ - ٩٤. للاطلاع على مناقشة ممتازة حول كيف أبْعَدَتِ الوقائعُ الاجتماعية والهياكل القانونية السائدة تفسيرَ السُّنَّة عن زخمها المساواتي، انظر: Ingrid Mattson, "A Believing Slave is Better than an Unbeliever: Status and Community in Early Islamic Society and Law," (PhD Dissertation, University of Chicago, 199), pp. 80-125.

(١٠٣) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٥، ص٢١٩. انظر: Shaun Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," in: Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999), p. 5.

(١٠٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص٥٣٢ - ٥٣٣؛ أبو بكر أحمد الجصاص، **أحكام القرآن**، ٣ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.] إعادة طبع: إسطنبول: مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٩١٧)، ج٣، ص٣٢١؛ Ahmed El Shamsy and Aron Zysow, "Al-Buwayṭī's Abridgement of al-Shāfiʿī's Risāla: Edition and Translation," *Islamic Law and Society*, vol. 19 (2012), p. 348.

وبالمثل، في حين أنّ القرآن أمر بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ﴾ [النور: ٣٣]، فهم المسلمون الأوائل من فرقة الخوارج فقط هذا على أنه واجب على المالكين، وكذلك بعضُ علماء الحنابلة ومذهب الأقلية الظاهرية. لقد رأى الجمهور الأعظم من العلماء المسلمين ذلك كوصيةٍ مستحبّة فقط، وأشاروا محقِّين إلى أن الآية تركت للسيّد تحديد ما إذا كان العبد مناسباً للحرية من عدمه، لكن السبب الرئيس لعدم إمكانية قراءة الآية كإيجابٍ هي أنها أعطت العبد سلطةً فعّالةً على سيده، حيث إذا طلبَ العبدُ المكاتبةَ، فسوف يحصل عليها(١٠٥). أجاز القرآنُ للمسلمين الأحرار الزواجَ من الإماء المسلمات، ولكن بحسب موقف الجمهور في الشريعة، لا يجوز للرجل أن يتزوج من الإماء إلا إذا كان غير قادر على الزواج من الحرّة. ففي مذهب الحنفية ـ على سبيل المثال ـ يجوز للمرء أن يتزوج امرأةً حرة بعد أن تكون لديه زوجة أَمَةٌ بالفعل، ولكن لا يجوز للمرء أن يتزوج من امرأةٍ أَمَةٍ عندما يكون متزوِّجاً زوجةً حُرةً بالفعل؛ لأن ذلك سيكون مهيناً لمكانتها(١٠٦).

للمزيد حول عدم قابلية تقييد التسلسل الهرمي أو التحكُّم فيه، انظر: Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, p. 170.

كما رأى الطبري أيضاً أن السيِّد يجب أن يقبل المكاتبةَ من عبده إذا كان مستَحِقّاً؛ انظر: محمد رواس قلعه جي، **موسوعة فقه الطبري وحماد بن أبي سليمان** (عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص٧٩.

(١٠٥) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج٧، ص٥٠٩، و Siddiqui, *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology*, p. 51.

للقراءة حول الندرة الشديدة لحالات زواج رجلٍ حرٍّ من أَمَة، انظر: E. Ann McDougall, ""“To Marry One’s Slave is as Easy as Eating a Meal”: The Dynamics of Carnal Relations within Saharan Slavery," in: Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery* (Athens, OH: Ohio University Press, 2014), p. 144.

ينقل الصوفي الشهير أبو طالب المكي عن بعض الفقهاء قولَهم: «أحمق الناس حرٌّ تزوّج بأمة، وأعقل الناس عبد تزوّج بحرّة؛ لأن هذا يُعتِق بعضَه وذلك يُرِقُّ بعضَه، لأنه يُرق ولدَه»؛ انظر: أبو طالب محمد مكي، **قوت القلوب**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٨٥)، ج٢، ص٢٤٠.

(١٠٦) يشير هانويك إلى أن هذه سياسة «لا تسأل، لا تُخبِر»؛ Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, p. xv.

وأمَّا **المبدأ الرئيس الرابع** والأخير لنظام الرق، فهو دور الدولة الإسلامية كحجر زاويةٍ مفاهيمي. لقد حدَّدت السُّنة النبوية دورَ الحاكِم أو الدولة كضامنٍ لمعاملة العبيد بصورة مناسبة، ومن ثَمَّ أصبحت الدولةُ الإسلامية الجهةَ التي استقبلت وعالجت قضية أسرى الحرب المسترقّين. وكما سنرى عندما نناقش حُجَجَ إلغاءِ العبودية في الإسلام، ردَّ العلماءُ المسلمون في وقتٍ لاحقٍ على الدعوات الأوروبية إلى إلغاء الرِّقّ من خلال الإصرار على أن الرق كان في طور الاحتضار بالفعل: فإنه لا يمكن إنتاج مزيدٍ من العبيد إلا من خلال أسرهم في الحرب، وهذا لم يعد يحدث. كان هذا الرد بالطبع مخطئاً تماماً؛ لأن السبيَ في الحرب لم يكن الطريقة التي يُجنَى بها العبيد بشكل رئيسٍ في الحضارة الإسلامية، فقد كانوا يُشتَرَون من تُجّار الرقيق على نطاقٍ ضيق. يرى جون هانويك (John Hunwick) هذا الإصرار على تصوُّر العبيد على أنهم أسرى في الحرب ـ وهي فكرة متجذرة في القرآن (سورة محمد الآية ٤) ـ على أنه تجاهُلٌ متعمَّدٌ من العلماء لواقع الرقّ على المستوى الحضاري واسع النطاق[١٠٧]. لكنّنِي أعتقد أن هذا التصور قد يُفهم على نحوٍ أكثر دقّةً على أنه يعكس الإطارَ الصلبَ المتمحور حول الدولة الذي يمرِّر نظامَ الرّقّ، حتى وإن كان مستتراً من خلال عالَمية تجارة العبيد ووجودها في كل مكان. إن الحادثة الشهيرة التي أمر فيها صلاح الدين (ت. ١١٩٣م) بالعثور على ابنة امرأة إفرنجية كانت قد بلغتْ بلاطَه واشتكت له قائلةً إن المسلمين سرقوا طفلتها وباعوها رقيقاً، تُقرأ حقّاً كشهادةٍ على فروسية ذلك الحاكم ونُبْله، إلا أنّه لا صلاح الدين ولا أيُّ حاكِم مسلم في العصور الوسطى كان يشعر بأي تأنيب ضمير حول استعباد الأسرَى. ربّما تأثر صلاح الدين بحزن هذه المرأة بالذات، ولكن قد يقرأ المرءُ هذه القصةَ على أنها طبيعة الرقّ التي تفرض نفسها باعتبارها متمحورة حول الدولة. إن تلك الصغيرة لم تُسبَ في الحرب، فقد وصفت المرأة الإفرنجية كيف جاء «اللصوص المسلمون» إلى الخيمة ليلاً وأخذوا طفلتها[١٠٨].

---

(١٠٧) يوسف بن رافع بن شداد، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، تحقيق جمال الدين الشيال، ط٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤)، ص٦٨ ـ ٦٩، شكراً لعدنان راشد على تنبيهي لهذه القصة.

(١٠٨) يعقوب بن سفيان الفسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري، ٤ ج =

إنّه من الأفضل فهم الأولوية الثابتة، وغير المتوقَّعة غالباً، التي احتفظ بها الفقهاء المسلمون للدولة في نظام الرق، من خلال النظر إلى تملُّك العبيد والتجارة فيهم داخل الدولة الإسلامية على أنها شبيهةٌ بالسُّوق الثانوية. لقد قامت الدولةُ الإسلامية بخلقِ وضعيةِ الرّقّ، ولا سيما من خلال الفتوحات وسبْي الأسرى، ثم تفرّقت أنحاءُ الدولة، وسمحت باستخدام العبيد وتبادُلهم. إنّ هذا واضحٌ حتى في الأيام الأولى من الفتوحات الإسلامية، عندما أُرسِي مبدأ حظر ممارسة الجنس مع المرأة الأسيرة حتى تُحصَى غنائم الحرب وتُوزَّع. ففي أثناء خلافة عُمر، كان المحارب الذي يطأ امرأةً أَسَرَها قبل أن تُحصَى الغنائم يُعتبر مرتكباً للاغتصاب على الرغم من أنه حصل على إِذْنٍ من قائده المباشر(١٠٩). فكما أوضح علماءُ الحنفية، لم تكن حالة الرقّ مِلْكاً لأصحابها، بل إنها ترجع إلى شريعة الله (حق الشرع)، وبهذه الحقيقة إلى الدولة الإسلامية (حق العامَّة). لم يتمتَّع مالكُ العبد إلا بحقوق الملكيَّة التي جاءت مع العبد، وكان هذا الحق مشتّقاً من استعباد الدولة لذلك الشخص، والذي وصفه الفقهاء المسلمون بـ «حق الله»، وكان الرقُّ «حقَّ الله» لأنّ الله وحده يمكنه أن يسلب الحريّةَ الفِطْريّةَ للشخص. كان هذا على عكس «حق الإنسان [حق العبد]»، الذي فَهِمَه الفقهاءُ المسلمون على أنه حقوق الناسِ في الملكية والعقود والحرمة البدنية. فيجوز للشخص بيعُ ممتلكاته الخاصَّة؛ لأنّ هذا حقٌّ من حقوق الإنسان، لكن الإنسان الحر لا يستطيع أن يجعل نفسَه عبداً حتى لو أراد ذلك؛ لأنه «سينتهك حقَّ الله»(١١٠). وكان الرقُّ أيضاً حقَّ الدولة؛ لأن الاستعباد حصل من خلال الفتح وحساب الحاكم وتوزيعه لغنائم الحرب(١١١). ونتيجةً لذلك، فعندما كان مسلمٌ يشتري عبداً من سوق العبيد في القاهرة ـ على سبيل المثال ـ فإنه لم يكن يشتري

= (المدينة: مكتبة الدار، ١٩٩٠)، ج٣، ص٣٩٠ ـ ٣٩١. يردُ الصحابي في هذه القصة باسم: ضرار بن الأزور، ولكنه قد يكون: ضرار بن الخطاب؛ انظر: البخاري، **التاريخ الكبير**، ج٤، ص٢٨٩.

(١٠٩) ‘Abd al-Raḥmān Efendī Mu’ayyad-zāde, “Risāla,” (MS Baśdat Vehbi 2052, Süleymaniye Library), 142a-b.

(١١٠) برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح البداية**، ٨ ج (كراتشي: إدارة القرآن، والعلوم الإسلامية، ١٩٩٦)، ج٣، ص٣٤١.

(١١١) علاء الدين عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود عمر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٤، ص٣٩٩.

وضعَ العبدِ نفسَه، بل كان يشتري حقَّ مِلْكيّة (ماليّة) العبد[١١٢].

إنَّ ثِقَلَ هذا الإطار الشرعي واضحٌ في سلسلة من المناقشات الفقهية داخل المذهب الشافعي امتدَّت إلى نحو خمسة قرون، وتولَّد عنها الكثير من الفتاوى وكتابٌ واحدٌ على الأقل. تمحورت هذه المناقشات حول شرعية تملُّك العبيد الذين لم يُخْرَج الخمسُ عليهم. فبناءً على أمرٍ قرآنيٍّ، كان إخراج حصة الخُمس من غنائم الحرب واجباً، قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١]. كانت الأخماس الأربعة المتبقية تذهب إلى الجنود الغازين. وذهب الشافعية والحنبلية إلى أنه بعد وفاة النبيّ يجب أن يذهب الجزء الخاصُّ به من الخُمس لمصالح المسلمين، في حين رأى الحنفية أنه يُقسَم بين الأصناف الأخرى المذكورة في الآية، وترك المالكية للحاكم المسلم أن يفعل ما يراه مناسباً في ذلك الخُمس بناءً على الصالح العام.

تبدأ المناقشات بأبي محمد الجويني (ت. ١٠٤٧م)، الذي ستطغى شهرةُ ابنِه عليه لاحقاً، ولكنه كان في عصره ولقرونٍ عديدةٍ بعد ذلك محترماً باعتباره عالماً ورعاً جدّاً وإماماً في الفقه الشافعي في مدينة نيسابور الفارسية. ففي كتابٍ له عن الاحتياط[*] ذكر الجويني أنه يُستَحبُّ تجنُّبُ شراء الإماء اللاتي سُبين بالإغارة على الأراضي غير المسلمة، حيث تجوهِلَت الإجراءات المناسبة لأخذ الغنائم وتقسيمها بانتظام. استُعِيد هذا الرأيُ لاحقاً من خلال ركنٍ آخر من أركان مذهب الشافعية، وهو القاضي المصري والفقيه الكبير تقي الدين السبكي (ت. ١٣٥٥م)؛ حيث ورَدَ على السُّبكي سؤالٌ من حلب حول حكم شراء الإماء من الهند والأراضي التركية

---

(١١٢) يعيِّن تقي الدين السبكي هذا العالِم بأنه تاج الدين الفزاري مؤلف: **الرخصة العميمة في أحكام الغنيمة**. يقدّم كاتب جلبي اسمه الكامل: أبو إبراهيم/إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم، الذي قد يكون ابناً للوالد الأكثر شهرة: عبد الرحمن الفزاري (ت. ١٢٩١م)؛ انظر: كاتب جلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق محمد عبد القادر، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ج٢، ص١٦٥.

(*) **كتاب التبصرة في ترتيب أبواب للتمييز بين الاحتياط والوسوسة** (المترجم).

والأناضول البيزنطية وما وراءها بشكل شرعيّ، من تُجّار العبيد، إذا أُخذت هذه الإماء من الغارات، وإذا كان المشتري غير متأكّد من إخراج الخُمس عليهن. لقد قال أحد علماء الشافعية [الفزاري] في وقتٍ سابقٍ إن تقسيم غنائم الحرب يعود بالكامل إلى الحاكم المسلم، ومن ثَمَّ فلا إشكال يتعلّق بمسألة دفع الخمس إذا وافق الحاكمُ على هذا النوع من الشراء والبيع(١١٣). لكنّ الإمام النووي (ت. ١٢٧٧م) وغيره من العلماء خالفوه في ذلك وأثبتوا أنه في مذهب الشافعي يجب إخراج الخمس من جميع الغنائم. ونتيجةً لذلك، فإذا جرى الحصول على فتاة من الإماء بوسائل تتطلب إخراجَ الخُمس، فإن امتلاكها من دون أن يحدثَ ذلك لن يكون صحيحاً. فلا يجوزُ شِراؤُها بصورةٍ شرعية في السوق وتملُّكها إلا إذا جُلِبت في الأصل إلى دار الإسلام من خلال ملكية جنديّ في جماعةٍ مُغيرَةٍ أو أحد الأشخاص المؤهلين لأخذ الخُمس (أو وكيل عنهم).

دفع ذلك السبكيَّ إلى الإجابة عن سؤال ما هي الحالات التي تستلزم دفع الخُمْس لأخذ العبيد. كان الأسرى المأخوذون في حربٍ مفتوحة أو في غارة بإذنٍ من الحاكم المسلم، من الحالات التي تستلزم ذلك. وكان هناك جدلٌ حول الغارة التي تحدث من دون إذن الحاكم (وهو ما يشير السبكي إلى كراهيته لدى جمهور العلماء). ويخلص السبكي ـ مع ذلك ـ إلى أن النصوص الفقهية في مذهب الشافعية تصرُّ بشدَّة على أن أي ممتلكاتٍ مأخوذة من غير المؤمنين خارج دار الإسلام تستلزم إخراج الخمس، وأنَّ الورَعَ هو تجنُّب شراء أي فتاة من الرقيق الذي ربما استُولِيَ عليه أو سُرِقَ من المغيرين.

سُئل السبكيُّ مرةً أخرى بعد سنواتٍ عن مسألة الخُمس إلى جانب

(١١٣) تقي الدين السبكي: **قضاء الأرب في أسئلة حلب**، تحقيق محمد عالم عبد المجيد الأفغاني (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٩٣)، ص٥٣٩ ـ ٥٤٨، **فتاوى السبكي**، ٢ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج٢، ص٢٨١ (رأى شيخُه قطب الدين السنباطي [ت. ١٣٢٢م] بعض المتورعين في مصر يؤدّون الخمسَ إلى بيت المال احتياطاً عند شراء الإماء). ويذكر ابن بطوطة أن سلطان كِلوا على الساحل الشرقي الأفريقي كان يغزو الزنوج في الداخل، ويُخرج خُمس هذا الجهاد على حِدة، ويعطيه الأشراف إذا قدِموا عليه يزورونه؛ انظر: **Muḥammad b.ʿAbdallāh Ibn Baṭṭūṭa, The Travels of Ibn Battuta, translated by H. A. R. Gibb. 3 vols. (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004), vol. 2, pp. 380-381.**

سؤالٍ ذي صلة حول احتمال أن تكون الإماءُ مسلماتٍ في الأصل جرى استعبادهنَّ بشكل غير شرعي، وهل يُعتبر الحصول على سريّة في هذه الأيام حراماً؟ كان الحل الشامل الذي قدَّمه السبكي للمهتمين بالوَرَع هو أن يشرِف القاضي على شراء العبيد ويحتفظ بالخمس احتياطياً لما إذا ظهر أحد المطالِبين النظريّين به، وأما الراغبون فقط في معرفة حكم أَخْذِ مِثْل هذه الأَمَة هل هو جائز أم لا، فقد أجاب السبكي أنه إذا ذكرت الأَمَةُ أنها مسلمة فلا يجوز شراؤها، إلا أنه بخلاف ذلك، فلا إشكال في الاعتماد على ملكيَّة (يد) تاجر الرقيق، وافتراض أن الوسيلة التي وصلت بها الأَمَةُ إلى حيازة ذلك الشخص مشروعة، وأن الخُمس قد دُفِع(١١٤).

بشكلٍ لا يصدق كانت هذه المسألةُ لا تزال تثير القلق بين علماء الشافعية بعد مئتي عام، عندما كتب الأمير العثماني (الذي تحوَّل إلى مذهب الشافعية من مذهبه الحنفي) شاه زاد قورقود (ت. ١٥١٣م) كتاباً كبيراً حول هذا الموضوع، حتى إنّه كان أكثر تشككاً من السبكي، وخلص إلى أن الكثير من العبيد الذين يجري شراؤهم وبيعهم في عصره لم يكن يجوز بيعُهم شرعاً. وفي حالة الأَمَة، كان هذا يعني أن ممارسة الجنس معها غير جائزة. حتى إن قورقود استشار الفقيه الشافعي البارز في عصره، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت. ١٥٢٠م)، الذي أجاب أنه إذا قالت الأَمَةُ إنها أُخِذت وجُلِبت إلى أرض الإسلام وإنها تابعةٌ لحكم الخُمس، فإنها ليست مباحةً لأحد(١١٥).

يمكن للدور المهمِّ للحاكم المسلم في نظام الرقّ أن يكون له المزيد من المظاهر الملموسة والعَمَلِية أيضاً. وكان أهمها دور الحاكم والقضاة الشرعيين في الإشراف على كيفية معاملة العبيد. لم يكن لدى دول ما قبل الحداثة الوسائلُ أو الموارد لمراقبة الحياة الخاصَّة لمواطنيها، خاصةً أن العبيد كانوا مِلْكاً لأصحابهم. لكن يبدو أن العبيد اشتكوا بشكل متكرِّر للمحاكم الشرعية، واستجاب لهم القضاة(١١٦). يكشف أحدُ الأمثلة من

---

(١١٤) **حل إشكال الأفكار في حلّ أحوال الكفار،**
Shehzade Muhammad Korkud, *Islâm'da Ganimet ve Cariyelik* (Istanbul: İsar, 2013), pp. 13, 20, 106 and 109-110.

(١١٥) Ehud Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), pp. 72 and 112.

(١١٦) ينقل ابن القيم رأياً للسلف أن العبدَ يُعْتَق في هذه الحالة تعويضاً له عن الأذى البدني الذي =

دمشق في القرن الثالث عشر عن أنواع المناقشات التي يمكن أن تحدث في مثل هذه المواقف. فعندما اشترت امرأةٌ مغنِّيةٌ فتاةً من الرقيق ثم أجبرتها على الانخراط في «الفاحشة»، وربما البغاء؛ ناقش العلماءُ ما إذا كان يجب إجبار المالك على بيع الرقيق، أو مجرد مَنْعِه من هذا السلوك. أفتى ابن الصلاح (ت. ١٢٤٥م) ـ وهو فقيه شافعيّ بارز ـ بأنه يجب بيعُها، استناداً إلى حُكْمٍ سابقٍ في المذهب أنه إذا أجبر عبدَه على فعلٍ ما لا يطيق، أُجبِر على بيعه. وبالمثل، تناول العلماءُ مسألةَ المالك الذي وُجِدَ أنه يجبر عبده الذَّكَر على الفاحشة، وكان الحكم أن للسلطات بيعَ العبد(١١٧).

غموض الرق في الشريعة

كما لاحظ الكثير من باحثي العبودية في تاريخ العالم، فإن العبودية هي حالة غامضة بطبيعتها. غالباً ما يجري تصنيفُ العبيد على أنهم ممتلكات، إلا أنه من الواضح جداً أنهم بشر أيضاً. يعني هذا الغموضُ في الشريعة أنه في مسائل معينة من الفقه يمكن أن تتعارض المبادئ الشرعية الرئيسة بسبب تأرجُح الموضوع بين هذه الحالات، أو بين التصورات التي يتنقّل بينها الفقهاء. على سبيل المثال، الانتقال من النظر إلى العبيد على أنهم بشرٌ في وضعِ غيرِ عاديٍّ إلى النظر إليهم على أنهم نوعٌ من المِلْكِية غير عادية. لذلك ففي حين اتفقت جميع المذاهب الفقهية ـ ما عدا المذهب المالكي ـ على أن العبيد لا يمكنهم عموماً امتلاكُ الممتلكات، قال ابن قدامة (ت. ١٢٢٣م) إنه في مذهبه الحنبلي يمكن للعبد أن يملِك مِلْكاً بشكل شرعي إذا أذِن له سيده بذلك. وكان هذا جائزاً كما قال العالم الدمشقي بسبب أنَّ العبدَ إنسانٌ حيٌّ، ومن ثَمَّ يتمتَّع بالقدرة الطبيعية على امتلاك الأشياء(١١٨). وفي حين اتُّفِق على أن مالك الأمة يجوز أن ينظر إلى أمَتِه عاريةً تماماً حتى لو لم يكن قد بدأ علاقةً جنسيةً معها (فإنها مِلْكه)، ذكر حديثُ النبي أنه إذا

= عاناه، كما أن له الهروب قطعاً كما هو قول سفيان الثوري؛ انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق نايف أحمد الحمد (الرياض: دار عالم الفوائد، ٢٠٠٧)، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

(١١٧) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج٤، ص٢٥٦

(١١٨) المصدر نفسه، ج٧، ص٤٥٩، **وسنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب في قوله ﷺ قل للمؤمنات. . .

زوَّج المالِكُ أَمَتَه لعبدْ، فإنه لم يعُد يجوز له النظر إلى عورتها، أي بين السرة والركبة. كانت لا تزال أَمَةً له، لكنها انتقلت من كونها ملكاً له غيرَ مستورةٍ عنه بالكامل إلى كونها زوجةَ رجُلٍ آخر أيضاً[119].

إذا ادَّعى أسيرٌ أُسِر في المعركة أنه مسلم بالفعل، ومن ثَمَّ لا يمكن استرقاقه، فقد اتفقوا على أنه يحتاج إلى دليلٍ مباشر (بيِّنة) لإثبات ادِّعائه؛ لأنه يتعارض مع ظروف اعتقاله (لماذا يقاتل مسلم ضد المسلمين؟). وفي مذهب الحنابلة كانت أدِلَّة الإثبات المطلوبة في هذه الحالة هي نفسها المستخدمة في قضايا الممتلكات أو العقود [المعاملات]، أي إنه يكفي فيها شاهِدٌ واحِدٌ وقَسَمٌ من المدَّعِي. أما في مذهب الشافعية، فكانت البيِّنة المطلوبة هي تلك المطلوبة في حالات الجراحات أو الجنايات، أي شهادة شاهديْن عَدْليْن؛ لأن هذه المسألة تتعلَّق بوضع إنسان ومصيره[120].

وأخيراً، ففي المذهب الشافعي كان يمكن أن تصبح طبيعةُ مِلْكية العبد أساساً للتفكير حتى في الحقوق الشرعية للشخص الحر. فعند علماء الشافعية كانت عملية تقييم التعويضات المستحقة [الأرش] عندما يتسبَّب شخص ما في إصابة شخص آخر، ولم تُحَدَّد في الأحاديث، هي تخيُّل أنّ الضحية عبدٌ والنظر في مقدار النقص في قيمته الذي يمكن أن تتسبَّب فيه هذه الإصابة. وبِقَلْب هذا الافتراض الطبيعي رأساً على عقب، فقد اعترف فقهاءُ الشافعية هنا ـ بما أن المسألة هنا كانت مسألةَ القيمة النقدية لجسم الإنسان ـ بأن أفضل طريقة لمعالجة هذه المسألة هي التعامُل حتى مع الشخص الحر على أنه مِلْكِيّة[121].

وبالمثل، كان هناك تعارُضٌ متكرِّرٌ بين التسلسل الهرمي الذي وضع العبيد في مرتبةٍ دون الأحرار من جهة، وبين المساواة بين البشر أو جميع المسلمين من جهةٍ أخرى. كان هذا واضحاً في مسألة قتل المالِكِ لعبده. فقد حذَّر حديثٌ معروف للنبي ﷺ بالقول: «من قَتلَ عبدَه؛ قتلناه»، ومع

---

(١١٩) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج١٠، ص٤٠٨.

(١٢٠) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج٤، ص١٠٢.

(١٢١) **سنن أبي داود**، كتاب الديات، باب من قتل عبده. . . ؛ **جامع الترمذي**، كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتله عبده؛ **سنن النسائي**، كتاب القسامة، باب القود من السيد لمولاه.

ذلك فلم يُطبِّق أي مذهبٍ فقهيٍّ هذا الحديثَ. يرجع ذلك جزئياً إلى وجود شكوك حول صحَّة الحديث[١٢٢]. إلّا أنّ السببَ الرئيسَ في رفض جميع المذاهب الفقهية السُّنية ـ باستثناء الحنفية ـ إعدامَ المسلم الحرّ بسبب قَتْل أي عبد، هو الآية القرآنية حول عقوبة القصاص، التي نصُّها: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨]. كان يُنظر إلى هذه الآية على أنها نسخت إعلان المساواة الوارد في القرآن في قوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. ومع ذلك، فقد فهِم المذهبُ الحنفي آية العبد بالعبد على أنها تعني أنه لا يهم ما هي قبيلة المرء أو عِرْقه، فكل الناس الأحرار لهم مكانة متساوية من حيث قيمةُ حياتهم، ونحو ذلك، فكان مبدأ «النفس بالنفس» لا يزال هو المقدَّم، إلا أنه حتى في هذا المذهب الذي كان قتل العبد فيه يمكن أن يؤدِّي إلى إعدامِ شخْصٍ حُرّ، فإنه لم يسمح بإعدام سيِّدٍ بسبب قتْلِ عبده. هنا كان المنطَق الهرمي القديم للتقليد الشرعي يتفوَّق على الأدلة الأخرى: لا يمكن قتل شخصٍ بسبب تدمير ممتلكاته الخاصَّة؛ لأنها في نهاية المطاف هي التعويضات التي تؤخَذ من الشخص[١٢٣]. من المهم ملاحظة أن المالك الذي قتل عبده كان لا يزال يعاقب على الجريمة، ولكن ليس بالموت. وقد رفض المفسِّر الشهير القرطبي (ت. ١٢٧٣م) ـ في معرض إبراز التعارض الموجود في هذه القضية ـ هذا المنطِقَ كلَّه، بل وخالفَ مذهبه المالكي، وأصرَّ على أنه يمكن إعدام السيِّد لقتله عبدَه؛ فإنّ هذا ما قاله النبي صراحةً،

---

(١٢٢) صِيغَ ذلك في صورة حديثٍ ضعيف: «لا يُقاد مملوك من مالكه»؛ انظر: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج٨، ص٦٥ ـ ٦٦. للاطلاع على طريقة التفكير الفقهي المذكورة هنا، مع حجةٍ إضافية مفادها أنه بما أن الرق ناتج من الكفر، والمسلم لا يُقاد بالكافر عند جمهور العلماء؛ فإن الأمر نفسَه يقال في حالة العبد؛ انظر: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، ١٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨) (إعادة طباعة لطبعة القاهرة)، ج٦، ص١٨٤. للاطلاع على التداخل مع مسألة عدم قتل أحد الوالديْن بوَلَدِه، انظر: Jonathan A. Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London: Oneworld, 2014), pp. 180-183.

(١٢٣) محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان، ٢٠ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤)، ج١، ص٦٣٨؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج٨، ص٦٥ ـ ٦٦، والنووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١١ ـ ١٢، ص١٣٧ ـ ١٣٨. للاطلاع على الأدلة على أن العقوبة التقديرية (التعزير) يمكن أن تُفرَض حتى على الإصابات الطفيفة التي يتعرَّض لها العبيد؛ انظر: أحمد بن محمد بن علي حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى** ٤ ج (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ج٤، ص٢١٨.

وصحَّحه عددٌ كافٍ من علماء الحديث، ومن ثَمَّ يكون العمل به واجباً، كما أصرَّ القرطبي(١٢٤).

وإذا كان القتل خطأً، أو في حالة القتل التي تختار فيها عائلة الضحية عدم القصاص من القاتل، فإنّ الشريعة تفرض دفع تعويضٍ للعائلة [دية]. اتفقت جميعُ المذاهبِ الفقهية على أن دفع الديات عن قتل العبد لم يكن هو المبلغ نفسه الذي حدَّده النبيُّ للقتيل من الرجال أو النساء الأحرار، بل كان بالأحرى هو القيمة السُّوقية للعبد. ومع ذلك، فلم يسمح الرأي المعتمد في المذهب الحنفي أن يتجاوز هذا المبلغ قيمةَ حياةِ الشخص الحر(١٢٥). كما نرى: لا يمكن انتهاك التسلسل الهَرمي للحرية، إلا أنّه في مذهب الشافعية، كان المبلغ المستحق عن قتل العبد في هذه الحالة واجباً مهما كانت قيمة العبد، بغضِّ النظر عمَّا إذا كانت تتجاوز دية الشخص الحرّ. لقد كان العبدُ بعد كلِّ شيءٍ مِلْكِيّةً، فكان لا بدَّ من استبداله(١٢٦).

أظهر هذا الغموضُ نفسَه في الكثير من الحالات الأخرى أيضاً، فعلى الرغم من أنَّ الزوجةَ إذا كانت من الرقيق لم تحصل في معظم المذاهب إلَّا على نصف الوقت والاهتمام الذي تحصل عليه الزوجة الحُرّة، فإنه في مذهب المالكية كانت كلتا الزوجتين تحصلان على وقت متساوٍ؛ لأنّ كلّاً منهما كانتا متساويتيْن في عقد زواجهما(١٢٧). فعلى الرغم من وجود اتفاقٍ على أن المسلم يجوز له أن يأخذ القَدْرَ الذي يريده من الإماء، فقد كان هناك إجماعٌ أيضاً على أنه لا يجوز أن يتخذ أختين كسريتَيْن في الوقت نفسِه. صحيحٌ أنهما كانتا مِلْكَه، لكنهما كانتا أيضاً من النساء المحرمات اللاتي وقعن بوضوحٍ تحت الأمر القرآني: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]. فيجوز للرجل أن يمتلك

---

(١٢٤) ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج٢، ص١١٧، و Qudūrī, *Mukhtaṣar*, p. 527.

(١٢٥) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج ٤، ص١٠٤. يرى ابن حزم (بدقة) أن هذه المناقشة برمتها لا أساسَ لها نصيّاً؛ انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **المحلى بالآثار**، ١١ ج (القاهرة: دار الطباعة المنيرة، ١٩٣٣)، ج٨، ص١٥٢ ـ ١٥٤.

(١٢٦) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج٨، ص١٤٨.

(١٢٧) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج١٢، ص٣٩.

شقيقتيْن، ولكن لا يجوز أن يكون له علاقة جنسية سوى مع واحدة منهما فقط[١٢٨]. لم يُبِح مذهبا المالكية والحنبلية للرجال العبيد أن يَؤمّوا صلاة الجماعة يوم الجمعة؛ لأنهم كانوا يماثلون النساء والأطفال فيما يتعلَّق بوجوب صلاة الجمعة حيث لا يجب عليهم أداؤها، كما أنهم لا يُحتَسَبون في الحد الأدنى لعدد الأشخاص المشروط لأداء صلاة الجمعة. وأجاز الشافعي وأبو حنيفة للعبيد أن يؤدُّوا صلاة الجمعة؛ لأنهم رجالٌ تصِحُّ منهم صلاة الجمعة إذا أذِن لهم سيدهم بالحضور[١٢٩]. وأخيراً، قال فقهاء المذهب الحنبلي إنه عند أَخْذ أسرى العدو واسترقاقهم، فإنه ليس فقط لا يجوز فصل الأمهات عن أطفالهنَّ، بل وأيضاً عن الآباء. وقد خلُص الفقهاءُ إلى هذا الاستنتاج قياساً على حديثٍ أخبر فيه النبيُّ شابّاً حراً أنه لا يجوز أن يتطوَّع للقتال في الجهاد ما لم يأذنْ والداه في خروجِه، وكانت حقيقةُ ذِكْر كلا الوالديْن في الحديث تعني أن الآباء يتضررون أيضاً من الانفصال عن أطفالهم. ففي هذه النقطة تعامل فقهاءُ الحنابلة مع العبيدِ مرةً أخرى كالبشر وكالمسلمين الأحرار، بدلاً من التعامُل معهم على أنهم ممتلكات[١٣٠].

الرق والحقوق في الشريعة

ما هي تصوُّراتُ الشريعة لحقوق العبيد؟ في هذا القسم نُلقي نظرةً على موقف جمهور فقهاء المسلمين من الحقوق الأساسية للممارسة الدينية، والتحرُّك، والشخصية الاجتماعية والتعاقدية، والعلاقات الأسرية، والمِلْكية، والسلامة البدنية والعلاج؛ بالنسبة إلى العبيد. كما هو الحال في جميع نقاط الفقه تقريباً في الشريعة، اختلف الفقهاءُ المسلمون والمذاهب الفقهية في كثيرٍ من الأحيان، ما قد يجعل من الصعب أو المستحيل الإدلاء ببياناتٍ قاطعةٍ حول ما تقوله «الشريعة» حقّاً حول مسألة ما. ففيما يأتي أعرض مواقف الجمهور، مع الإشارة إلى آراء الأقلية عندما تَعِدُ ببعض الفوائد لمناقشة

---

(١٢٨) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج٢، ص١٩٦، و**صحيح البخاري**، كتاب الجمعة، باب الجمعة على القرى والمدن

(١٢٩) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج١٠، ص٤٦٨.

(١٣٠) المصدر نفسه، ج٢، ج٢٩ و١٩٦.

التحدِّي الأخلاقي للعبودية في الإسلام. لقد تجنَّبْتُ في الغالب سَرْدَ مواقف مذاهب فقهية محدَّدة؛ لأن توزيع الآراء غالباً ما يتجاوز حدود المذهب، خاصّةً عندما يتغيّر رأي المذهب بمرور الوقت.

ممارسة الشعائر الدينية

من حيث الممارسة الدينية، كان للعبيد المسلمين الحقُّ في أداء صلواتهم المفروضة، ولكن لم يكن واجباً عليهم حضور صلاة الجمعة، أو الزكاة، أو الحج. يجوز للعبيد حضورُ صلاة الجمعة إذا أَذِن سيدُهم بذلك، كما أجاز عددٌ كبير من الفقهاء للعبيد إمامةَ صلاة الجمعة. يجوز للعبيد أن يؤدوا صلاة الجماعة اليومية استناداً إلى الأحاديث التي أفادت أن العبيد كانوا يفعلون ذلك خلال عصر الصحابة[١٣١]. لا يجوز للسيِّد المسلم أن يجبر عبدَه غير المسلم على التحوُّل إلى الإسلام، ولا يجوز للمرء أن يمنع عبدَه الذِّمي من أداء واجباته الدينية، أو من شُرب الخَمْر، ففي إشبيلية في القرن الثاني عشر، كانت عبارة: «اشتريتُها لجاريتي النصرانية» عُذراً استخدمه مسلمون قُبِضَ عليهم وفي حوزتهم خمر، في المحكمة[١٣٢].

حرية التحرُّك

فيما يتعلَّق بالحق في حرية التحرُّك، كان هذا تحت سيطرة السيّد، ما لم يكن لدى العبد اتفاقٌ لإعادة شراء حريته خلال فترة زمنية (المكاتبة)، ففي هذه الحالة لا يمكن منعُه من السفر المتعلِّق بهذا العقد[١٣٣].

---

(١٣١) عبد الباقي الزرقاني ومحمد بن الحسن البناني، **شرح الزرقاني على مختصر خليل**، تحقيق عبد السلام محمد أمين، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج٥، ص٥٤٦؛ محمد بن جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني [وآخرون]، ٣ ج (الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٤)، ج٣، ص٢٤٧، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية ابنه**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١)، ص٥٤.

(١٣٢) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج١٢، ص٣٧٥.

(١٣٣) هذا هو الحال حتى في الفقه الإباضي المتأخِّر الذي ينقل تفسيراتِ المذاهب الفقهية السُّنية نفسَها؛ انظر: أطفيش، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، ج١٤، ص٣٢٩ ـ ٣٠. انظر أيضاً: Patricia Crone, "'Even an Ethiopian Slave": The Transformation of a Sunni Tradition," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 57 (1994), pp. 59-67.

الأدوار الاجتماعية والسياسية

من حيثُ الأدوار الأخرى في الحياة الاجتماعية والسياسية، لا يمكن أن يكون العبدُ رئيساً (إماماً أو خليفة) للأُمَّة الإسلامية، أو لدولة إسلامية؛ بسبب عدم قدرته الشرعية على امتلاك الممتلكات، ولأن هذا سيكون هدماً نهائيّاً للتسلسل الهرمي بين الحر/والعبد[١٣٤]. يجوز للعبيد أن يعملوا في مواقع قيادية أقلّ؛ وذلك بسبب الأحاديث النبوية التي تأمر بطاعة الأمير ولو كان عبداً حبشيّاً[١٣٥]. أجاز المذهب الحنبلي وبعض الحنفية وابن حزم الظاهري (ت. ١٠٦٤م) فقط للعبيد أن يكونوا شهوداً في المحكمة، إلا أن المنطق الذي استعمله الفقيه الحنبلي ابن قدامة كان مستنيراً: كون الإنسانِ عبْداً لا علاقة له بالعدالة، والمروءة، ومن ثَمَّ فليس للعبودية تأثيرٌ في الوظائف التي تعتمد على هذه الصفات[١٣٦]. يجوز للعبيد أن يكونوا أطرافاً في العقود والاتفاقيات إذا أذِن لهم سيدُهم، ويجوز للعبيد حتى تقديم عروض حمايةٍ ملزمة [الأمان] لغير المسلمين الذين يسافرون في بلاد المسلمين[١٣٧]. وكان يُمكن للعبيد ـ وحدَث بالفعل ـ أن يُقاضوا أحراراً في المحكمة لانتهاكهم عقوداً أو اتفاقاتٍ مماثلة، كما كان الحال في إسطنبول التي قاضى فيها عبدٌ مسيحي مسلماً حرّاً بسبب صفقةِ ماشية، وفاز في القضية[١٣٨].

الزواج والحياة الأسرية

وفيما يتعلّق بالزواج والعلاقات الأسرية، لا يجوز فصْلُ الإماء الأمهات عن أطفالهنّ الصغار، حيث يعتبر المذهب الحنبلي أنّ فصل أي فردٍ من

(١٣٤) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ١٣ : ١٥٣.

(١٣٥) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج١٢، ص٧١.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج١٠، ص٤٣٢.

(١٣٧) انـظـر: Ahmed Akgündüz, *Ottoman Harem: The Male and Female Slavery in Islamic Law* (Rotterdam: IUR Press, 2015), pp. 122-123.

(١٣٨) الخطابي، **معالم السنن**، ج٢، ص٢٦٢؛ محمد بن إسماعيل بن الأمير الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ٤ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥)، ج٣، ص٣٣ ـ ٣٢؛ المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج١١، ص٥٩٢٨، وجلال الدين السيوطي، **مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه** (كراتشي: قديمي كتبخانه، [د. ت.])، ص١٦٢. من أمثلة هذه الأحاديث: «من فرّق بين الوالدة وولدها؛ فرّق الله بينه وبين أَحِبَّتِه يوم القيامة»؛ **جامع الترمذي**، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية من يفرق بين الأخوين. . . ؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب التجارة، باب في النهي عن التفريق بين السبي، وابن حنبل، **مسند ابن حنبل**، ج٥، ص٤١٢ ـ ٤١٣.

أفراد الأسرة من درجة الأعمام/الخالات عن الأسرة أمرٌ محرَّمٌ، ويرى الحنفيةُ أنه مكروهٌ كراهةً شديدةً (بسبب الأحاديث المتعدِّدة في هذا المعنى)[١٣٩]. لم تجز مذاهب الحنفية والشافعية والحنفية - في كثيرٍ من الأحيان - للسيِّد إجبارَ العبد على الزواج أو الطلاق من دون إرادته؛ لأن هذا حقٌّ أساسيٌّ للرجل لم يتغيَّر مع العبودية[١٤٠]. لا يجوز للسيِّد أن يمنع الأَمَةَ المتزوِّجة من أن تبيتَ مع زوجها ليلاً، وكانت الأمَةُ المتزوجة محرَّمةً على مالِكِها جسدياً، وكذلك من جهة ما يجوز أن يراه من جَسَدِها[١٤١]. كان السيِّد مطالَباً أن يرتِّب زواجَ عبده أو أَمَتِه إذا رغبا في ذلك (أو يجوز للسيد في حالة الأمَة أن يتخذها سُرِّية)[١٤٢]. كان هناك اتفاقٌ على أن العبيد الذكور يلزمُهم إذنُ سيِّدِهم لأجل الزواج، إلا أنّ الحُكْمَ في مذهب المالكية أنه يجوز للسيد الذي تزوَّج عبدُه من دون إذنه أن يفسخ زواجَ العبد إن شاء، وإلَّا كان الزواجُ صحيحاً[١٤٣]. كان حقّ العبد في شؤون الخصوصية الشخصية مُعقَّداً: كان كلا النوعيْن من العبيد - ذكوراً وإناثاً - ممتلكاتٍ تُفْحَصُ لأجل الشراء، وحتى عورات الأشخاص التي حدَّدتْها الشريعةُ كانت خاضعةً للفحص. تشترط بعضُ الكتب المحتشمة فيما يتعلَّق بالتصرُّف

---

(١٣٩) أدّى هذا إلى إيجاد واجب لا يمكن إنشاؤه إلا بالاتفاق بين السيد والعبد. انظر: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق زهير الشاويش، ١٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ج٧، ص١٠٢؛ ومنصور بن يونس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ٦ ج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣)، ج٥، وص٤٥؛ Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," p. 6.

(١٤٠) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج٧، ص٤٥٩ وج ٩، ص٣١٦.

(١٤١) المصدر نفسه، ج٨، ص١٥٠ وج ٩، ص٣١٥ - ٣١٦.

(١٤٢) خليل بن إسحاق، **مختصر خليل**، تحقيق أحمد نصر (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص١١٢، و Marmon, Ibid., p. 6.

(١٤٣) عبد الرحمن الشيزري، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، منشور مع محمد بن الحسن المرادي، **كتاب السياسة**، تحقيق محمد حسن محمد وأحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص٢٥٦. يغيب هذا الاهتمام تماماً في رسالة الطبيب المسيحي ابن بُطلان (ت. ١٠٦٦م) حول كيفية شراء العبيد. ويوحي الوصف الساخر لابن المجاور لبيع وشراء العبيد في القرن الثالث عشر في عدن بأن النظر إلى أعضائهن الخاصة كان أمراً مخزياً، انظر: المختار بن الحسن بن بطلان، «رسالة جامعة للفنون نافعة في شراء الرقيق وتقليب العبيد»، في: **نوادر المخطوطات**، تحقيق عبد السلام هارون، ٢ ج (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج١، ص٣٥١ و٣٨٩، و Muḥammad. Ibn Mujāwir, *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabṣir*, translated by G. Rex Smith (London: Hakluyt Society, 2008), p. 162.

الصحيح بشأن بيع العبيد وشرائهم على المشترين احترام «العورة». فنجد في مثل هذه الكتب مبدأً توجيهيّاً بأن يجعلَ المشتري الذَّكَرُ نساءَ بيتِه ينظرن إلى أَمَتِه المحتملة، ولكنه لا يجوز له رؤيتها من دون ملابسها[١٤٤]. يبدو أنه جرى ـ بشكلٍ روتينيٍّ ـ قَبولُ أن يضغط المشتري في أسواق العبيد على [يجسّ] أرداف وصدور الإماء اللاتي يريد شراءَهن. وبحسب ما ورد فقد جسّ ابن عمر الأرداف والثديين والمعدة من الإماء اللاتي كان يفكِّر في شرائهنَّ. وقال عالم الكوفة الأوَّل الشعبي (توفي نحو ٧٢٥م) إن المشتري يجوز أن ينظر إلى كلِّ شيءٍ منها ما عدا فرجها[١٤٥]. تضمَّنت عقودُ بيع الإماء في مصر بين القرنيْن التاسع والعاشر ـ في كثير من الأحيان ـ لغةً فنّيةً معياريةً تؤمِّن المشتري ضد العيوب في الأعضاء التناسلية للإماء، مما يشير بقوة إلى أنهنَّ لم يكنَّ يُفْحَصن[١٤٦].

إنّ قضية ممارسة الجنس مع الإماء هي ـ على الأرجح ـ الجانب الأكثر إثارةً للقلق فيما يتعلَّق بالرق بالنسبة إلى العقول الحديثة. إنّ هذه القضيةَ تبلور المشكلةَ الأخلاقية للعبودية على نحوٍ لا يفعله أيُّ شيء آخر. ومع ذلك، فلم يثر شكٌّ حول هذه القضية في الشرق الأدنى والبحر الأبيض المتوسط القديم حتى في القرون المسيحية الأولى[١٤٧]. ووفقاً للقرآن، كان كلٌّ من الزواج والملكية (في حالة الأَمَةِ وسيِّدها الذَّكر) علاقةً يُباح فيها ممارسة الجنس (سورة المؤمنون: ٥ ـ ٦). لقد جرى افتراضُ الموافقةِ على العلاقات الجنسية ضمن هذه العلاقات، وبعبارة أخرى فإنّ العلاقة نفسَها

---

(١٤٤) عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ ج (بيروت: المجلس العلمي والمكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، ج٧، ص٢٨٥ ـ ٢٨٨.

(١٤٥) «. . . أو عيب في فرج. . .». انظر:
Yūsuf Rāğib, *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale* (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2002), vol. 1, pp. 3-15.

(١٤٦) Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, p. 50, and Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity*, pp. 313-316.

فعلى عكس الشريعة الإسلامية كان بإمكان الرجال البابليين ممارسة الجنس مع إماء زوجاتهم أيضاً؛ انظر: Mendelsohn, Ibid., p. 50; Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2016), pp. 39-55.

(١٤٧) Kecia Ali, "Concubinage and the Status of Female Slaves in Early Colonial Nigeria," *Journal of African History*, vol. 29, no. 2 (1988), p. 249, and Hina Azam, *Sexual Violation in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), p. 180.

تنطوي على موافقة مستمرة على ممارسة الجنس (وذلك بافتراض أن الأَمَةَ مملوكةٌ لرجل واحد فقط، وأنها لم تكن متزوجة، ففي كلتا هاتين الحالتين كانت هذه الأمة خارج محل البحث). ذكرت كيشيا علي أنه لا يوجد دليلٌ على وجود أي شرطٍ للموافقة على ممارسة الإماء للجنس في كتب الفقه الإسلامي من القرن الثامن إلى القرن العاشر(١٤٨).

وفي هذا الصدد، كان للإماء وضعٌ مماثل للبنات القاصرات؛ فكلاهما يجوز أن يزوِّجهما آباؤهما من دون موافقتهما (حيث لم يكن لموافقتهما تأثير شرعيٌّ)(١٤٩). وهنا تجدر الإشارة إلى أن عقدَ الزواج يختلف عن الدخول، والذي يمكن أن يحدث فقط عندما تصل البنات إلى النُّضج المناسب كما هو محدَّدٌ بالمعايير المعقولة في المجتمع(١٥٠). كتبت كيشيا علي عن كيف أنّ الرقّ و«الأنوثة» غالباً ما يُشَبَّهانِ ببعضهما البعض كإعاقات أو قصور في خطاب الفقه الإسلامي(١٥١). ويلاحظ المؤرخ إيهود توليدانو (Ehud Toledano) صادقاً ـ أنّ عدم وجود خيار أمام الإماء اللاتي كنَّ يُؤخَذْن كسراري من قبل أصحابهنَّ، لم يكن مختلفاً كثيراً عن الكثير من العرائس المتَّجهات إلى زواجاتٍ مرتَّبة بمعرفة عائلاتهنَّ، سواء أكان ذلك في الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى أو في أوروبا الغربية(١٥٢).

قدَّمت الشريعةُ الحمايةَ لكلٍّ من الزوجات والسراري، لكنها لم تكن تحت عنوان الموافقة، بل الضرر، فبحُكم التعريف، لا يمكن أن تحدث جريمة الاغتصاب (أي الزنى القسري) في إطار علاقةٍ مشروعةٍ(١٥٣). يمكن

---

(١٤٨) انظر: Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam*,pp. 31-39.

(١٤٩) انظر: الفصل السابع: «ملك اليمين والموافقة» من هذا الكتاب.

(١٥٠) انظر: Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam.*

(١٥١) Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, p. 84

كما كتبت إليزابيث إلبورن: «لم يكن أمام النساء في الكثير من السياقات، ولا سيما المجموعات اللاتي في وضع معيَّن، خيارٌ سوى العمل الجنسي بالإكراه، حتى وإن لم يكنَّ يُعتبرنَ إماءً». انظر: Elizabeth Elbourne, "Introduction: Key Themes and Perspectives," in: Campbell and Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery*, p. 10.

(١٥٢) Azam, *Sexual Violation in Islamic Law*, p. 186.

(١٥٣) «الجارية التي لا تطيق الوطء»؛ انظر: البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٤، ص٥١٤.

أن تشكو الزوجات والسراري إلى القضاة المحليين إذا تعرضن لسوء المعاملة أو إذا كانت مطالب الرجل بالجنس مُفرطة (سنناقش قضية التسرِّي والموافقة بعُمْقٍ في الفصل الختامي من هذا الكتاب). يقول العالم الحنبلي البهوتي (ت. ١٦٤١م) إنه إذا أجبر سيّدٌ أمةً غيرَ قادرة على تحمُّلِ الجماع على الوطء وأصابها، فإنها تُعتَق نتيجةً لذلك[١٥٤].

الحق في الملكية

كان حقُّ العبد في الملكية قضيّةً معقّدةً في الفقه الإسلامي، حيث بدا أنّ نصوص الإثبات الرئيسة تقاوم المبادئ التي شعر الفقهاء أنها تستتبع حالةَ العبودية. الأكثر وضوحاً في هذا الصدد أنّ القرآن حثَّ الملَّاك على الموافقة على عقود المكاتبة إذا كان عبيدُهم راغبين فيها. تشير حقيقةُ أنّ العبد سيجمع الأموال لدفع أقساط المكاتبة إلى بعض حقوق المِلْكِية للعبد[١٥٥]. قال النبي ﷺ أيضاً في حديثٍ متّفقٍ عليه على أنه صحيح: «من ابتاع عبداً وله مالٌ؛ فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع». وهذا يؤكِّدُ فكرةَ امتلاك العبيد للعقار، لكنه ينصُّ بوضوحٍ أيضاً على أن السيد سيحتفظ بهذه الملكية إذا باع العبدَ. أدَّت هذه النقطةُ الأخيرة عند جمهور الفقهاء إلى إرساء مبدأ أن العبيد لا يمكنهم امتلاك الممتلكات، أو ـ على الأقل ـ افتراض أن «مال العبد لسيده»[١٥٦]، فبما أنَّ السيد يمتلك كلّاً من العبد ومنفعته، فقد رأى الجمهور أنه ليس من المنطقي أن يكون للعبد ممتلكاته الخاصَّة.

إلا أنه في مذهب المالكية، وكذا في أحد قولَيْ مذهبَي الشافعية والحنابلة، كان العبيد مؤهّلين للتملُّك بشرط أن يأذن سيدُهم في ذلك. وفي مذهب المالكية، كان للعبيد تملُّك سراري[١٥٧]. كانت سفيرةٌ لحاكِمِ غرب

---

(١٥٤) إن حق العبد في الملكية المحدودة يشبه المفهوم الروماني لملكية العبد المحدودة، وكذلك القانون البابلي وقانون العهد الجديد؛ انظر: Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, p. 181, and Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, pp. 67 and 74.

(١٥٥) الخطابي، **معالم السنن**، ج٤، ص٧٩.

(١٥٦) كان من الجائز في المذهب المالكي أن يمتلك العبدُ أمةً؛ Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam*, pp. 165 and 173.

(١٥٧) Allan G. B. Fisher and Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa* (London: C. Hurst and Company, 1970), pp. 142-143.

أفريقيا محمد بيلو (ت. ١٨٣٧م) أَمَةً عجوزاً، وكانت نفسها تمتلك ما يقرب من أربعين من العبيد[١٥٨]. يقول ابن قدامة إنه إذا أعطى السيدُ عبدَه شيئاً فهو مِلْك العبد؛ لأنَّ العبدَ إنسانٌ ولديه الأهلية الأساسية نفسُها للتملُّك كالشخص الحر[١٥٩]. وأمَّا الفقيه الأندلسي المؤثّر ـ ولكن غريب الأطوار ـ ابن حزم، المؤيِّد لمذهب الظاهرية الأقلية المتطرفة، فقد أصرَّ على حقّ العبيد المطلق في التملُّك؛ لأنه لا يوجد دليل نصيٌّ يستلزم خلافَ ذلك[١٦٠].

كان هناك إجماعٌ على أنّ العبيد لا يمكنهم أن يرِثُوا أو يورِّثوا، على الرغم من أنه في مذهب الحنابلة يمكن أن يترك العبد المكاتَب إرثاً لورثته إذا كان له ممتلكاتٌ كافيةٌ لشراء حريَّتِه وقتَ وفاته[١٦١]. إضافةً إلى ذلك، فإن أحد الآراء في مذهبَي الحنابلة والشافعية هو أن العبد الذي أعتِقَ جُزئيّاً (أي أُعتِق من أحَدِ مالكيه في حالةِ الملكية المشتركة) يمكن أن يورَثَ ويرِثَ على قدر نسبة عتقه[١٦٢].

الحقوق في الحياة والحماية الجسدية

فيما يتعلَّق بالحق في الحياة والسلامة الجسدية، يُحظر قَتْلُ العبد أو إلحاق إصابات خطيرة به. وفي مذهب الحنفية، إذا قتل شخصٌ عبداً فإنه يُعاقب على ذلك بالإعدام، وأي عقوبة أو معاملة قاسية تترك جروحاً دائمة كانت أسباباً للإعتاق القسري، وفي الحقبة العثمانية (الفترة التي لدينا أفضل السجلات عنها) تواصَلَ العبيدُ مع المحاكم باستمرارٍ على هذا

(١٥٨) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج٤، ص٢٥٦

(١٥٩) ابن حزم، **المحلَّى بالآثار**، ج٨، ص١٥٩.

(١٦٠) بناءً على الحديث الذي يقول: «إذا كان لإحداكنّ مُكاتَب، فكان عنده ما يؤدّي؛ فلتحتجِبْ منه»؛ انظر: **سنن أبي داود**، كتاب العتق، باب في المكاتب يؤدي بعض كتابته فيعجز أو يموت؛ **جامع الترمذي**، كتاب البيوع، باب ما جاء في المكاتب إذا كان عنده ما يؤدي، وابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج٧، ص١٣٢.

(١٦١) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج٧، ص١٣٣ وما بعدها، والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج٦، ص٣٠.

(١٦٢) الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، ص٣١٧ ـ ١٨، و Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, pp. 61, 72 and 84-88.

الأساس[163]. كان خِصاء العبيد حراماً[164]. يجوز للسيد تأديب عبده شفهياً أو جسدياً، ولكن رأي الجمهور أن هذا لا يجوز أن يتجاوز ما يمكن أن يفعله الزوج/أو الأب مع زوجته أو طفله. أجاز فقهاء آخرون عقوبةً أقسى للعبد بسبب الاستدلال بحديث: «لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمُ امْرَأَتَهُ جَلْدَ العَبْدِ، ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ اليَوْمِ». يعترض الفقيه الشافعي الخطابي (ت. ٩٩٦م) على هذا الفهم، ويذهب إلى أن هذا الحديث هو إدانة بلاغية لضرب الزوجة، ولا يرقى بأي شكلٍ من الأشكال إلى أن يكون إذناً في ضرب العبيد[165].

وفيما يتعلَّق بالمعاملة، أوضحت الأحاديثُ أنه لا يجوز إرهاق العبيد، إلَّا أن ما كان يشكِّل عبءَ العمل العادي كان يعتمد على الفهم العُرْفي لعبء العمل المعقول في ذلك المجتمع. يجب إطعام العبيد وكسوتهم وإسكانهم وفقاً للأعراف المحلية المعمول بها للمعاملة الإنسانية، استناداً إلى حديثٍ ينصُّ على أن «للمملوك طعامه وكسوته، ولا يُكلَّف من العمل إلا ما يطيق»[166]. كان على الملَّاك تزويد العبيد بلباسٍ مماثلٍ لأولئك الذين من طبقة المجتمع نفسِها، ويجب أن تكون ملابسهم مناسبةً للطقس، ولا يجوز أن تقتصر فقط على تغطية العورة[167]. لا يجوز للسيد أن يطلب من عبده أن يعمل من أجل المال إذا كان السيد سيأخذ ما يكسبه، يجب أن يأتي مثل هذا التبادُل كجُزْء من اتفاقية المكاتبة[168]. وإذا مرِض العبدُ أو أصبح عاطلاً

(١٦٣) كان هذا ممنوعاً في القانون الروماني في أواخر القرن الأول الهجري؛ انظر: Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 114.

(١٦٤) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج٩، ص٣١٧، والخطابي، **معالم السنن**، ج١، ص٥٤. يأمر سفر الخروج (٢١: ٢٦ ـ ٢٧) السادةَ أن يعتقوا عبيدَهم إذا ضربوهم بقسوة. انظر أيضاً: Bruce Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), pp. 225-226.

(١٦٥) انظر: **صحيح مسلم**، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل...؛ وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٥، ص٢١٨ ـ ٢١٩. وانظر حول ذلك: Joel Blecher, *Said the Prophet of God: Hadith Commentary across a Millennium* (Oakland: University of California Press, 2018), pp. 188-190.

(١٦٦) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج٩، ص٣١٥؛ الزرقاني والبناني، **شرح الزرقاني على مختصر خليل**، ج٥، ص٢٧٧؛ البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج٥، ص٤٧٧؛ النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ج٩، ص١١٥ ـ ١١٨، و**الفتاوى الهندية**، ج١، ص٥٦٨.

(١٦٧) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج٩، ص٣١٥.

(١٦٨) المصدر نفسه، ج٩، و٣١٥؛ النووي، المصدر نفسه، ج٩، ص١١٥.

أو مُسنّاً، فلا يزال يجب على السيد توفير ما يلزمه؛ لأن هذه المسؤولية نابعةٌ من المِلْكية، وليس من عمل العبد(١٦٩).

ملخص: القانون والأخلاق

بما أن الشريعة وضعت تصوُّراً للرقّ، فإن الرجال والنساء من العبيد كان لديهم حقوقٌ قابلة للمقارنة مع شرائحَ أخرى تابعة في المجتمع، مثل الأطفال أو الزوجات القاصرات (باستثناء الزوجات اللاتي لديهنَّ القدرة الكاملة على امتلاك العقارات والدخول في عقود، وما إلى ذلك). كان للعبيد الحقُّ في العلاقات الزوجية غير المقيدة، والحق في الاحتفالات الدينية، والحقوق المحدودة في الملكية. وفيما يتعلَّق بالسلامة الجسدية والحماية من الإساءة والاستغلال، كان وضعُهم مشابهاً لوضع الزوجات والأطفال القُصَّر، بما في ذلك التزام المالك برعاية العبيد غير القادرين على العمل.

كان من نتائج التسلسل الهرمي المنهجي بين العبيد والأحرار في الشريعة: أن الكثير من الأحكام المنظِّمة للعلاقة بين السيد والعبد اندرجت تحت الفئتيْن الفقهيتيْن: الندب أو الكراهة بدلاً من الإيجاب أو التحريم. إن الندب والكراهة لا يزالان حكمين فقهيَّيْن للشريعة - وفي الواقع تقع معظم مسائل الفقه المتعدِّدة في التقليد الشرعي في خانتي المستحب [المندوب] أو المكروه. لكنّ الاستحباب والكراهة يفتقران إلى الحزم الذي يتوقَّعه الكثيرون اليوم كحمايةٍ وضماناتٍ للحقوق. ومن المفارقات أنّ المفاهيم الأقل صرامةً للمعايير الدينية في الإسلام قد أثبتت جاذبيتها في السنوات الأخيرة فيما يتعلَّق بالتصاعد حول «التطرف» الإسلامي وسَعْي الدول إلى تعزيز الإسلام «المعتدل». شدَّد الكثير من المثقفين المسلمين والعلماء المهتمين بالإصلاح على أن الفكر الإسلامي يجب أن يركِّز على الأخلاق بدلاً من القانون. وعلى الرغم من أن الشريعة تشتمل عليهما كليهما من الناحية التاريخية، فإنَّ الأخلاق اليومَ ترتبط أكثر بالمبادئ

(١٦٩) حول مركزية الفقه الإسلامي في الأخلاق الإسلامية، انظر: A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics*, vol. 11, no. 2 (1983), pp. 186-203.

التوجيهية الأخلاقية والأولويات أكثر من أحكام القانون: افعل ولا تفعل(١٧٠).

في حين أنّ التقاليد الأخلاقية الإسلامية لا تتعارض مع الشريعة في كيفية معالجتها لقضايا العبيد والعبودية، فإن هذه التقاليد الأخلاقية تقدِّم أفكاراً مثيرة للاهتمام. الأخلاق الإسلامية مبنيَّة على التقاليد الراهنة آنذاك للفلسفة الأخلاقية اليونانية الرومانية، وكذلك التراث الفارسي والهندي للتوجيه السياسي. جمع المثقفون المسلمون اللامعون ـ مثل ابن المقفع (ت. ٧٥٦م)، ومسكويه (ت. ١٠٣٠م)، والماوردي (ت. ١٠٥٨م) ـ بين هذه التقاليد والمشاعر الشرعية والأطروحات الإسلامية. ركَّزت الأخلاقُ على المبادئ الكلاسيكية للاعتدال، فضيلة الوسط الذهبي، وعلى أن يؤدي كل مشاركٍ في الدولة والمجتمع دورَه الصحيح. كان إنشاء هذا التوازن والحفاظ عليه من واجب الحُكَّام والوزراء والآباء والأزواج والسادة.

كما يتَّضح من الأعمال التي دُرِسَتْ على نطاقٍ واسع، مثل: تهذيب الأخلاق لمسكويه، والعضدية لعضد الدين [الإيجي] (ت. ١٣٥٥)، وشروحها، فإن التعاليمَ الأخلاقية الإسلامية حول الرقّ قد شدَّدت على المعاملة الرحيمة والعادلة للرقيق. فبسبب الاختلال في ميزان القوى بينهما يجب أن تَحْكُمَ العدالةُ العلاقةَ بين السيد والعبد، مع حصول كلِّ طرفٍ منهما على حقوقِه، وإلا فإنّ الضغينةَ والغضب سوف يُفسِدُ العلاقةَ ويجعلها غير فعَّالة أو لا يمكن السيطرة عليها(١٧١). وعلى المالكين الاهتمام بسلامة العبد وقدراته، وكذلك عليهم تأديبه بصورة مناسبة عندما يخطئ أو يعصي. إنّ التعاطُفَ مع العبيد أمرٌ أساسيٌّ؛ لأن أفضل خدمة هي التي تُقَدَّم بالحبِّ وبالاهتمام المشترك، وليس بالخوف. لكنّ التأديبَ المناسب أمرٌ بالِغُ الأهميّة للحفاظ على أخلاقيات العمل وحدوده. تعتمد هذه الكتاباتُ الأخلاقيةُ على الأحاديثِ نفسِها التي رأيناها فيما مضى، والتي تحضُّ المسلمين على رعاية عبيدهم بلُطْفٍ، وتذكّر أنّ كلّاً من العبد والسيد هما في النهاية عبيدٌ لله.

---

(١٧٠) أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق عماد الهلالي (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١)، ص٣٦٨.

(١٧١) **Ahmed Efendi Taşköprîzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, edited by Elzem Içöz [et al.] (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), p. 199.**

تذكِّرُنا كتبُ الأخلاق أن الخطوط الصارمة والمحظورات التي تضعها الشريعة كانت حدوداً خارجية، وأنّ الفضيلة يجب أن تُبْقِي سُلوكَ مالكي العبيد حسناً من داخلهم. في كتابه الأخلاقي، يذكُر العالم العثماني طاشكبري زاده (ت. ١٥٦١م) قرّاءَه بأن العبيد يعاقَبون بنصف عقوبة المسلمين الأحرار على جرائم الحدود، وأنه يجب على مالكي العبيد مراعاة هذا المبدأ في أي تأديب أو معاقبة للعبيد. إضافةً إلى ذلك، فإن أي تأديبٍ شديدٍ أو أي ضربٍ يترك علامةً (ضرب مبرِّح)، فإنه يتعارض مع الفضيلة (المروءة،الفتوة)، ومن ثَمَّ فهو «مخالف لأحكام الشريعة»[١٧٢].

يقدِّم أحد الشرَّاح المتأخّرين من القرون الوسطى ـ الكازروني ـ جانباً نفسياً غير ملاحَظ في الكتابات الفقهية التي ركَّزنا عليها في هذا الفصل، فيما يتعلَّق بإدارة العبيد. قال الكازروني: إن هناك ثلاثةَ أنواعٍ من العبيد. **النوع الأول**: هو العبد الذي هو بطبيعته حرٌّ في الواقع (الحر بالطَّبْع). فيجب على السيد أن يربِّيَ هذا العبد ويعامله مثل أولادِه. **والنوع الثاني**: هو العبد بطبيعته (العبد بالطَّبْع)، بمعنى أنه يمكن التعامل معه مثل دواب الخدمة. **والنوع الثالث**: من العبيد هو عبد الرغبة (العبد بالشهوة)، مما يعني أنه يمكن توجيهه والتحكُّم به من خلال اجتذاب رغباته وشهواته القوية.

وسواء كان ذلك مع الأحكام الفقهية للشريعة، أو قواعد الأخلاق الإسلامية، فإن كيفية معاملة العبيد وكيفية استخدام الرقيق كانت أموراً تُنَظَّمُ أوّلاً وقبل كل شيء داخل الأُسَر والأماكن غير الرسمية في الحياة العامَّة. فما لم يشتَكِ العبدُ للمحكمة أو لزعيم مجتمعيٍّ، فقد تُرِكت مسألة ضَبْط هذه المعايير للعائلات والمجتمعات وأصحاب العبيد. إنّ فَهْمَ نظرية الرقّ وتطبيقها المثالي في الشريعة أمرٌ حاسمٌ لمعالجة المشكلة الأخلاقية للرقّ في الإسلام. وعلى كلِّ حالٍ، كان الرقُّ حقيقةً واقعةً أكثر من أي شيء آخر، وعلينا أن نتصالح مع ممارسته في الحضارة الإسلامية.

---

(١٧٢) Ibid., pp. 195-201: 'Alā' al-Dīn Kāzirūnī, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, edited by Ömer Türker [et al.] (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), pp. 151-155, and Ismā'īl Mufīd Istanbūlī, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, edited by Selime Çınar and Eşref Altaş (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), pp. 168-169.

الفصل الثالث

الرق في الحضارة الإسلامية

إذا حلَّت البَلْوَى صرخْتُ لسيِّدٍ — به تُدفَع البلوى وينكشف الضرُّ
أؤمِّلُ مولًى لا يخيِّب عبدَه — له العزُّ والآلاءُ والخَلْقُ والأَمْرُ

شعر للصوفي أحمد بن روح (توفي نحو ٩١٠م)[١]

ما هي الحضارة الإسلامية؟

أذكر منذ عِدّة سنوات أنني استمعتُ إلى كاتبِ رحلاتٍ مشهور يتحدَّث في الراديو عن «رحلاته إلى الإسلام». هل الإسلامُ مكانٌ يمكنك زيارته؟ قد يكون كذلك. لقد احتفظت خريطةُ صمويل هنتنغتون للعالم بجزءٍ كبيرٍ للحضارة الإسلامية في أطروحته الشهيرة: صراع الحضارات. ومن الطبيعي بين الأكاديميين والمنخرطين في شؤون السياسة الخارجية ـ على حدٍّ سواءٍ ـ التحدُّثُ عن العالم الإسلامي أو عالم المسلمين. ولكن ما الذي يجعلنا نَصِفُ هذا العالَمَ بأنه «إسلامي»؟ هل جميع مَن هناك مسلمون؟ هل يفعلون كلَّ ما يُمْلي عليهم الإسلامُ أو حتى يتأثَّرون به؟ في الفصل السابق نظرنا كيف صوَّرت ونظَّمت التقاليدُ الدينية العُليا في الفقه الإسلامي والأخلاق شؤونَ الرِّقّ. ولكن ماذا عن واقع الرّقّ كما مارَسه المسلمون الذين يُفترض أنهم عاشوا وفقاً لهذا التقليد الديني العالي؟ وماذا عن الرقّ في هذا الإسلام؟

تناولنا في الفصل الأخير مشكلة الجوهرانية. فإذا كنت تتحدَّث عن الإسلام، فأنت بحاجة إلى تعريف الإسلام الذي تتحدَّث عنه. في السنوات الأخيرة، نجد أنه حتى الكثيرون في الطبقة الأقل علماً ودراسةً، من صُنَّاع

(١) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج١٠، ص١٦٦.

السياسة، قد اقترحوا استعمالَ مصطلح «الدول ذات الأغلبية المسلمة» بدلاً من «العالم الإسلامي». لقد أدركوا هشاشةَ تجميعِ مجموعة متنوِّعة من الأشخاص والثقافات والتاريخ البالغ عدد أفرادها نحو ١,٥ مليار فرد في كُتلةٍ واحدةٍ. ومع ذلك، فإذا لم يكن هناك سببٌ آخر سوى الملاءمة، فإنّ الإغراء سيظل قوياً بالحديث عن «الإسلام» كمنطقةٍ على الخريطة أو حتى عن «العالم الإسلامي». هل يمكن تسويغ ذلك؟ هل بين هذا المزيج من اللغات حقّاً أيّ شيء مشترك يوَحِّدُه؟

أعتقد ذلك. فإنه عندما يُطلق على حُكّام الولايات المحلية في كلٍّ من ماليزيا ونيجيريا اسم «السلاطين»، وعندما يكون العيد هو أكبر عطلة عامَّة في كوالالمبور وكانو؛ فإنّ هناك شيئاً مهمّاً يربط هذه الأماكن وسُكّانها. وسواءٌ كنتَ تزور مراكش أو مومباسا أو بلغراد أو بومباي، فإنك تجد على الأقل عنصراً مشتركاً واحداً ذا أهمية حقيقية: شرائح من التاريخ المشترك. إنه تاريخُ حضارةٍ كانت نابضةً بالحياة، وربما لا تزال، إنها: دار الإسلام.

إن تعريفَ الحضارة الإسلامية أسهلُ من تعريف العبودية، لكن النتيجة لا تزال ضبابيةً على حوافِّها. ربما هذا أمرٌ لا مفرَّ منه عندما يعمِّم المرء نظرَه على مساحاتٍ وحقبٍ هائلة. إن التعريف الصالح للحضارة الإسلامية هو أنها شَبَكَةُ الشعوب والدول والثقافات والمجتمعات المرتبطة ببعضها بعضاً بمؤسسات الشريعة والبِنَى والرموز والمشاعر، التي طُوِّرت بين وفاة النبي محمد والقرن الثالث عشر تقريباً. خلال هذه الفترة، في مهْدٍ امتدَّ على حزامٍ من الأراضي القاحلة والجبال والتلال العشبية المنحدرة بين النيل ونهر أوكسوس، نمت هذه المؤسسات وهذه الرؤية للطقوس والقانون والأخلاق المعروفة باسم الشريعة، والتي انتشرت جميعُها في صيغتها الناضجة. تشكّلت مؤسساتٌ مثل: المدرسة، والوقف، والزاوية الصوفية. لقد خلقت هذه المؤسساتُ البنيةَ المستقرة للمجتمعات، التي اتحدت في هُوية مشتركة للأُمَّة (أي: المجتمع العالمي للمسلمين)، وحكَمَها السلاطينُ الذين استمدوا الشرعية من التمسُّك بأوامر الله تحت اسم: الخليفة. وأدَّى توسُّعُ المنطقة الواقعة تحت سيطرة الدول الإسلامية أو المتأثرة بالتجارة الإسلامية من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر، أدى إلى تصدير هذا الإطار الحضاري إلى آسيا الوسطى والهند ومنطقة الساحل وعالم المحيط الهندي، من ساحل

الشرق من أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا(٢).

هل هناك «عبودية إسلامية»؟

كانت دار الإسلام ـ ولا تزال ـ بحراً من التنوُّع في جميع جوانب الحياة البشرية، وإن تجاربها عديدةٌ ومتنوِّعة بحيث لا يمكن استيعابها. يمكن للمرء أن يُلْقِي بلمحاتٍ فقط حولها، وربما يشعر بتناقضاتٍ صارخة. هذه عيِّنةٌ من لحظات العبودية الحيَّة في الحضارة الإسلامية:

تاجرُ رقيق [نخَّاسٌ] في البصرة أوائل القرن الثامن، حرِيصٌ على بيع عبد «كسول». ورجل مضطربٌ في تاكيدّا (في النيجر الحديثة) في الخمسينيات من القرن الرابع عشر يتوسَّل إلى الرجل الذي كان قد باع له أَمَةً لإرجاعها(٣).

أَمَةٌ في مصر في أواخر القرن السابع أُعتِقت بموجِب مرسومٍ قانونيٍّ بعد أن قطعت سيدتُها أَنْفَها. وامرأةٌ في مصر بعد بضع سنواتٍ فَقط منحت ممتلكاتها كـ وَقْفٍ على أَمَةٍ أعتقتها(٤).

عبدٌ أسود في اليمن في القرن الثاني عشر يقف بجانب سيده خلال سنوات، فيُكَافَأ بشكل رائع عندما يُصبح سيدُه حاكماً. وعبدٌ فارسيٌّ بالقرب من مَرْو في القرن التاسع عشر هرب على أسرع حصان لسيده الأوزبكي، وقتل ربَّةَ المنزل عندما حاولت إيقافه(٥).

---

(٢) يتبع هذا التعريفُ للحضارة الإسلامية تقريباً تحقيبَ مارشال هودجسون؛ انظر: Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 1, p. 96 and vol. 2, p. 3.

(٣) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج١٠، ص١٧٣ ـ ١٧٤، و Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn Baṭṭūṭa, *Ibn Battuta in Black Africa*, edited by and translated by Said Hamdun and Noēl King (London: Rex Collings, 1975), pp. 57-58.

(٤) محمد بن يوسف الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، تحقيق رفون غيست (بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨) (إعادة طبع: ليدن: بريل، ١٩١٢)، ص٣١٧ ـ ٣١٨، و Petra Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 69.

(٥) Muḥammad b. Masʿūd Ibn Mujāwir, *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabṣir*, translated by G. Rex Smith (London: Hakluyt Society, 2008), pp. 87-88; Eve Troutt Powell, *Tell This in My Memory: Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and* =

تلقّى أحد النبلاء المسلمين في الهند في القرن السادس عشر إشادةً كبيرةً لمجرّد منحِه العبيد يومَ عطلةٍ يومَ الأحد. وقيل إنّ مالكاً لعبدٍ مسلم في كيب تاون في أوائل القرن التاسع عشر «فَقَدَ لقبَه أنه: محمَّدي»؛ لأنه لم يسمح لعبدِه المسلم أن يأكل على مائدة الأسرة(٦).

وفي قرطبة في أوائل القرن التاسع، نجح عبدٌ في إقناع المواطنين المحترمين بأدلّة زائفة أنّ سيِّدَه المتوفى قد أعتقه، وزوَّجه ابنته، وترك له ميراثاً كبيراً. وحاول عبدٌ أسودُ خصيٌّ في الإسكندرية بجدية أن يحمي عُهدَته [الفتاة] الصغيرة من أعين المتطفلين في رحلتها الأولى لقضاء أغراضها من متجر كبير(٧).

أصبحت أَمَةٌ عجوزٌ في أدرنة واحدةً من أشهر الشعراء العثمانيين في أوائل القرن السادس عشر. وكتب عبد إنكليزيٌّ مثقَّفٌ في الجزائر العاصمة - كان ثمنُ مهاراتِه الحسابية أعلى قيمةً من أي فِدْية - في رسالة عام ١٦٤٦م إلى مسقط رأسِه يائساً: «نَسَبي سبب شقائي»(٨).

وجرى تكريم الخصيان السود من عبيد السلطان العثماني بالتقاعُد في الحرم المكي، مع تقبيل أيديهم في شوارع المدينة المقدَّسة. وكانت نبيلات مينانغكاباو في سومطرة اللاتي أخذهنَّ سلطان جوهر كمحظيَّات في منتصف القرن الثامن عشر في إذلالٍ لا يُغتفَر(٩).

---

the Ottoman Empire (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012), p. 62, and Alexander Burnes, = *Travels into Bokhara*, 3 vols. (London: John Murray, 1834), vol. 2, p. 57.

(٦) 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, *Muntakhabu-t-Tawārīkh*, translated by W. H. Lowe, 3 vols. (Delhi: Renaissance Publishing, 1986), vol. 2, p. 228, and Shamil Jeppe, "Leadership and Loyalties: The Imams of Nineteenth Century (sic) Colonial Cape Town, South Africa," *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, no. 2 (1996), p. 153.

(٧) عياض بن موسى القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق محمد شريف، ٥ ج (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.])، ج٣، ص٣٣٤ - ٣٣٥، و Huda Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*, translated by Margot Badran (New York: The Feminist Press, 1987), pp. 68-69.

(٨) Evliyā' Efendī, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, translated by Joseph von Hammer, 2 vols. (London: Oriental Translation Fund, 1846-1850), vol. 2, p. 5, and Linda Colley, *Captives* (New York: Pantheon Books, 2002), p. 60.

(٩) John Hunwick and Eve Troutt Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2002), p. 107, and Leonard Y. Andaya, *The Kingdom of Johor 1641-1728* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), p. 270.

هذه مجرَّد لقطاتٍ للتجربة الحضارية عبر ثلاثة عشر قرناً. لقد رأينا سابقاً بالفعل تحدياتِ تعريف الرّق عبر التاريخ، وقد أدركنا الافتراضاتِ والمزاعمَ التي نقدِّمها في سبيل فِعْل ذلك. تثير الأراضي والحقب التاريخية التي اجتازتْها حفنةُ الأمثلة التي ذكرناها الآن السؤالَ نفسَه مرةً أخرى: هل تصوِّر العلاقاتُ التي ذكرناها بالفعل أمثلةً لظاهرةٍ واحدةٍ موحَّدة تُسمَّى «العبودية»؟ هل كانت هذه التجارب مماثِلَة أو حتى جزءاً من المناقشة نفسِها؟ هل كانت «العبودية» التي كانت تُمَارَس في الحضارة الإسلامية «عبودية إسلامية»؟ هل كانت جميعُها نوعاً واحداً من «العبودية» بالشكل المطلَق؟

ثَمَّة ثلاثة عوامل دفعت الكثير من الباحثين الغربيين للتحدُّث ـ سواء عن جَهْلٍ أو معرفةٍ ـ عن «العبودية الإسلامية». **العامل الأول**: هو المفهوم الصحيح بأنّ الشريعة أثَّرت بقوّةٍ في ممارسة المسلمين بصفتهم مالكي عبيدٍ وعبيداً أينما وحيثما كان هؤلاء المسلمون. **والعامل الثاني**: هو التصوُّر الذي يمزج بين الإسلام والاسترقاق في الثقافة الغربية، ويتفاقم هذا التصور على المستوى الشعبي من خلال ربط هذا الاسترقاق بالمناظر الطبيعيّة الصحراوية الموحية والثوب الفضفاض الذي تتسم به أفريقيا جنوب الصحراء والشرق الأوسط. **والعامل الثالث**: هو العادة القديمة المتمثلة في مساواة العالم الإسلامي بما يُسمَّى اليوم بالشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ومعاملة المسلمين والعرب/ والشرق الأوسط على أنها مصطلحاتٌ مترادفة[١٠]. وبما أنه ـ كما سنرى ـ كان هناك بالفعل الكثير من الاتساق الداخلي في ممارسات العبودية في تلك المنطقة، فإن اقتطاع ذلك باعتباره «عبودية إسلامية»، وتجاهل بقية الحضارة الإسلامية، كان سهلاً للغاية.

ومثلما تملَّص بعض الباحثين في انزعاجٍ من مفهوم «العالم الإسلامي» و«الحضارة الإسلامية»، تحدَّى بعضُ المؤرّخين تأطيرَ «العبودية الإسلامية»، مشيراً إلى أنه أحياناً يأخذ «العبودية» التي يمارسها مسلمونَ بعينهم في منطقةٍ أو حقبةٍ واحدة، ويضفي عليها صبغةً جوهريةً باعتبارها «إسلامية»، ومن ثَمَّ

---

(١٠) انظر على سبيل المثال الارتباط بين العبودية والإسلام في السياسة الاستعمارية الفرنسية في غرب أفريقيا: Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), p. 99.

فإن تجارة الرقيق في الصحراء في القرن التاسع عشر هي «العبودية الإسلامية»، وليست العبودية التي يمارسها المسلمون في وقتٍ ومكانٍ وبيئةٍ معيَّنة. وأحياناً يقدِّم لنا هذا التأطيرُ «العبوديةَ» التي يشارك فيها المسلمون، ولكنهم ينتزعونها من السياقات الاقتصادية والثقافية الضرورية لفهمها في هذه الحالة بالذات. ومن ثَمَّ فإن العمل والتجارة والاقتصاد السياسي لعالم المحيط الهندي في القرن التاسع عشر، مع تداخُل الاستعمار الأوروبي الواسع النطاق فيه، هو «العبودية الإسلامية»، وليست العبودية في شبكة المحيط الهندي المعقَّدة والمتعدِّدة الثقافات. يعترض النقّادُ أيضاً على أن ما تجري مناقشتُه غالباً عندما يتحدَّثُ الناسُ عن «العبودية الإسلامية» أو «تجارة الرقيق الإسلامية» هي في الواقع تجارة الرقيق عبر الصحراء وشرق أفريقيا إلى البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر والمحيط الهندي. لقد كانت هذه أنظمةً تجاريةً مميّزةً معقَّدة، امتدت عبر الثقافات والمحيطات، وغذَّت الأسواقَ المختلفةَ، وكانت مشتركةً على نحوٍ يتجاوَز الإسلامَ والمسلمين بكثيرٍ. إنّ التبسيط الإجمالي لاختزال جميع ذلك إلى «عبودية إسلامية» يحوِّل «المسلم» إلى «عربي»، ويعامِل كل هذا على أنه غريبٌ على أفريقيا «الحقيقية». ومع ذلك، فلم يكن هناك في هذا السياق ما هو «إسلامي» على وجه التحديد، أكثر مما كان هناك ما هو «مسيحي» بشكلٍ ملحوظٍ فيما يتعلّق بتجارة الرقيق الأوروبية في المحيط الأطلسي[١١].

الشريعة والعبودية الإسلامية

يقدِّم هذا الانتقادُ لتأطير الأشياءِ بوصفها «عبودية إسلامية» تصحيحاً مهماً، لكنه يحجب نقطتيْن مهمّتيْن. **الأولى**: لقد قام الصَرْحُ الديني للشريعة

---

(١١) Abdul Sheriff and Vijayalakshmi Teelock, "Introduction," in: Abdul Sheriff [et al.], *Transition from Slavery in Zanzibar and Mauritius: A Comparative History* (Dakar: CODESRIA, 2016), pp. 9-12, and R. David Goodman, "Demystifying "Islamic Slavery": Using Legal Practices to Reconstruct the End of Slavery in Fes, Morocco," *History in Africa*, vol. 39 (2012), p. 153.

انظر أيضاً: E. Ann McDougall, "Discourse and Distortion: Critical Reflections on Studying the Saharan Slave Trade," *Revue Française d'Histoire d'Outre-mers*, vol. 89, nos. 336-337 (2002), pp. 203-205, 221-222 and 227, and Frederick Cooper, "Islam and Cultural Hegemony: The Ideology of Slaveowners on the East African Coast," in: Paul E. Lovejoy, ed., *The Ideology of Slavery in Africa* (Beverly Hills: Sage, 1982), pp. 271-308.

ـ في كل مكانٍ ـ بدورٍ مهمٍّ في تشكيل الطريقة التي فكَّر بها الأشخاص الذين عُرفوا كمسلمين ومارسوا ما فهموه على أنه رِقٌّ. لا توجد اقتباساتٌ مخيفة حول العبيد المذكورين في الأمثلة السابقة من الحضارة الإسلامية؛ لأنَّ كلَّ شخصٍ مذكورٍ فيها كان رقيقاً، وإذا عُرضِ على قاضٍ مسلم في طنجة أو دلهي، فسيُعْتَبَر كلٌّ واحدٍ من هؤلاء الأفراد على الفور عبداً وفقاً للشريعة. وبغضِّ النظر عمَّا إذا كنَّا متَّفقين على أنّ العبودية هي شيءٌ واحدٌ أم لا، فإن الأمر الواقع عبر التاريخ على مستوى عالميٍّ أنه أينما كانت الشريعة موجودةً كان الرق موجوداً.

بالطبع كان هناك دائماً بعض الغموض. وسواء أكان المنظور الذي نأخذه هو أن المؤرّخين المعاصرين يستدعون مفهوم «الحضارة الإسلامية» للمساعدة في تنظيم صورة الماضي، أم منظور المسلمين في العصور الوسطى الذين كانوا يتخيلون داراً مشتركةً للإسلام، فقد كان هذا العالَمُ ضبابياً حتى في مناطِقِه الأساسية. وقد امتزج مع الثقافات والأنظمة المجاورة في أقصى حدودها. ومع ذلك، فقد كانت هناك سماتٌ للرِّقّ ـ العبودية في الحضارة الإسلامية ـ كانت قريبةً من الثبات. فعبر امتداد الأراضي القاحلة من السَّاحل إلى أطراف شمال الهند (ما قد يسميه المرء: النطاق الكلاسيكي للعبودية) كان هناك تشعُّبٌ واضح يقابل ثنائية الحر والعبد في مفردات القانون الروماني والشريعة. وحتى في المناطق التي اختفى فيها هذا التشعُّب متحوِّلاً إلى تسلسلاتٍ هرمية معقَّدة أو شبكاتٍ من علاقات التابعية، كما هو الحال في الهند أو جنوب شرق آسيا، فقد كان هناك ـ على حدٍّ علمي ـ بين المسلمين فئةٌ تُسمَّى: العبد/ الرقيق[(١٢)].

اشتركت العبوديةُ الإسلامية في سماتٍ معيَّنة. ومن هذه السمات: تصنيف الأطفال المولودين من إماءٍ على أنهم أحرار، وتواتر العتق (على الرغم من أن هذه السمة الأخيرة تبدو أقل ظهوراً في جنوب شرق آسيا. ربما كان ذلك بسبب انتشار عبودية الدَّيْن هناك؛ حيث يمكن لعبيد الدَّين أن

---

(١٢) انظر: V. Matheson and M. B. Hooker, "Slavery in the Malay Texts: Categories of Dependency and Compensation," in: Anthony Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, with the assistance of Jennifer Brewster (New York: St. Martin's Press, 1983), p. 185.

يسترجعوا حريتهم بأنفسهم)، وكان على العبيد عموماً القدوم من خارج دار الإسلام. وجرى «تقليص» دور العِرْق ـ بحسب ما وصفه بول لوفجوي ـ فيما يتعلّق بوضع العبودية. هذه كلُّها كانت سماتٍ روَّجت لها الشريعةُ بشكلٍ مباشر(١٣).

لم تكن الشريعة بالطبع ـ بأي شكل من الأشكال ـ العاملَ الوحيد الذي شكَّل ممارسةَ الرّق في هذا العالم أو حتى كانت العاملَ الأكثر أهميةً. فقد أدّت الثقافاتُ والمؤسَّساتُ المحلّية أو الإقليمية أدواراً مهمَّة. تشكَّلت ممارسة الرّق وتجارة الرقيق بين الطوارق في شمال أفريقيا من خلال الطابع الأُمَمِيّ لمجتمع الطوارق وقسوة بيئتِه أكثر من أحكام الشريعة الإسلامية(١٤). كان يمكن للمسلمين تجاهل الأوامر المباشرة للقرآن تماماً، كما في حالة

---

(١٣) لقد عدَّلْتُ قائمةَ السمات التي ذكرها لوفجوي قليلاً هنا. انظر: Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), pp. 15-18.

انظر أيضاً: E. Ann McDougall, ""What is Islamic about Slavery in Muslim Societies": Cooper, Concubinage and Contemporary Legacies of "Islamic Slavery" in North, West and East Africa," in: Mary Ann Fay, ed., *Slavery in the Islamic World* (New York: Palgrave, 2019), pp. 7-36; Gwyn Campbell [et al.], "Introduction: Resisting Bondage in the Indian Ocean World," in: Gwyn Campbell [et al.], *Resisting Bondage in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2006), p. 1, and Matheson and Hooker, "Slavery in the Malay Texts: Categories of Dependency and Compensation," p. 192.

وحول شيوع المكاتَبَة (كانت تسمّى: murgu) في خلافة سكوتو، انظر: Paul E. Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," in: Lovejoy, ed., *The Ideology of Slavery in Africa*, pp. 233-235, and Polly Hill, "Comparative West African Farm Slavery Systems," in: John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols. (London: Frank Cass, 1985), vol. 2: *The Servile Estate*, p. 38

تُظهِر وثيقةٌ برديّةٌ ترجع إلى عام (٧٢١ م) امرأةً وَهَبَتْ أملاكَها وقفاً على فتاة أمةٍ كانت أعْتَقَتْها؛ انظر: Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, p. 69.

تُظهِر وثائقُ العِتْق في القرن التاسع عشر في القاهرة قلقاً حقيقيّاً من جانب مالكي العبيد الذين أُعتِقوا ولكنهم يفتقرون إلى المهارات الوظيفية أو ليس لديهم عائلة لمساعدتهم، وكانوا غالباً ما يتلقَّون مبالغَ ماليةً كبيرة للمساعدة في تيسير حياتهم؛ انظر: Terence Walz, "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo," in: Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2: *The Servile Estate*, p. 147.

(١٤) Priscilla Starratt, "Tuareg Slavery and Slave Trade," *Slavery and Abolition*, vol. 2, no. 2 (1981), pp. 95-96.

مالكي العبيد في عدن في القرن الثالث عشر الذين استأجروا الفتيات الإماء كعاهرات(١٥). انتهك قانونُ دولة ملقا (Melaka) المسلمة الملاوية في القرن الخامس عشر التقاليدَ الراسخة للشريعة الإسلامية عندما نصَّ على أنَّ الرجل يجوز أن ينقلب عبداً إذا ارتكب جرائمَ معينة، أو في حالة ما إذا غُرِّم مبلغاً من المال لا يستطيع دفْعَه، أو وقع في دَيْنٍ (على الرغم من أن هذه الحالة الأخيرة أدت إلى حالةٍ من العبودية أقلّ استمراراً من فئة العبد المعروفة في الشريعة)(١٦). ويمكن أن يصبح المجرمون الذين عفا عنهم السلطان عبيداً له(١٧)، وفي حين أنه نادراً ما سمحت الشريعةُ للعبيد بالوراثة، كانت ملكية عبيد المزارع في إمارة كانو في مملكة الهوسا [في النيجر] تورَّثُ في الغالب لأطفالهم، كما استقرَّت مزارعُ العبيد الإمبراطوريين للعمل في الأراضي العثمانية(١٨). تحظر الشريعةُ إجماعاً إخصاء البشر، إلَّا أن ذلك كان يحدث - في بعض الأحيان - من قِبَل بعض المغيرين عديمي الرحمة لأجل الاستيلاء على عبيد مسلمين. كما حدث الإخصاء - في بعض الأحيان - على يد الحكَّام المسلمين الحريصين على تجنُّب التكلفة المرتفعة لاستيراد الخصيان (مات الكثير منهم في أثناء الجراحة)، كما هو الحال في حالة أمير باقرمي [في تشاد] في القرن التاسع عشر(١٩). منعت الشريعةُ بوضوحٍ استرقاق الرعايا غير المسلمين الذين يعيشون تحت حُكم المسلمين (الذِّمَّة)، ومع ذلك فقد كانوا يُستَرَقُّون من حينٍ إلى آخر، كما فعلت غارات الاسترقاق مع

---

(١٥) Ibn Mujāwir, *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabṣir*, p. 35.

انظر: **القرآن الكريم**، «سورة النور»، الآية ٣٣.

(١٦) Khasnor Johan, "The Undang-Undang Melaka: Reflections on Malay Society in Fifteenth-Century Malacca," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 72, no. 2 (1999), pp. 131-150, and Matheson and Hooker, "Slavery in the Malay Texts: Categories of Dependency and Compensation," p. 185.

(١٧) Carolina López, "The British Presence in the Malay World," *Sari*, vol. 19 (2001), pp. 20-21.

(١٨) Hill, "Comparative West African Farm Slavery Systems," p. 37, and Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909* (New York: St. Martin's Press, 1996), pp. 12-13 and 15.

(١٩) انظر: Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, pp. 105-106, and Allan G. B. Fisher and Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa* (London: C. Hurst and Company, 1970), pp. 143-148.

المسيحيين في النوبة الذين كانوا قد حصلوا على وضعية الذميين في الإمبراطورية المملوكية عام ١٢٧٦م، أو في الواقع مع استرقاق داعش عام ٢٠١٤م لليزيديين في العراق[(٢٠)].

مسلمون يستعبدون مسلمين

كسر بعضُ المسلمين حتى الحكمَ الواضح القاطع الذي قرَّر أنه لا يجوز استعبادُ أيِّ مسلم[(٢١)]. وقد حدَث ذلك - في بعض الأحيان - مع تسويغ ذلك بأنّ أولئك المستعبَدِين لم يكونوا مسلمين على الإطلاق. هكذا كانت حالة الاستعباد العثماني للصَّفَويين المتطرِّفين أتباع الشاه إسماعيل (ت. ١٥٢٤م). لقد قال شيوخُ الإسلام العثمانيُّون: ابن كمال (ت. ١٥٣٤م)، وأبو السعود أفندي (ت. ١٥٧٤م)، وعبد الله أفندي (ت. ١٧٤٣م)، والعالِم العثماني نوح حنفي (ت. ١٦٦٠م)؛ إن أتباع الشاه إسماعيل الصفوي: غير مؤمنين (كفار). ومن ثَمَّ يمكن قَتْلُ الرجال باعتبارهم مُرتَدّين، أو أن يعودوا - بحسب أحد الآراء - إلى حظيرة الإسلام كمسلمين أحرار. وأما النساء والأطفال فيجوز استعبادهم، على الرغم من أنّ أبا السعود أفندي قد أعفى أي طفلٍ فوق سنّ الخامسة أو السادسة ممَّن نطق بشهادة الإسلام. ويبدو أنَّ القواتِ العثمانيةَ قد تجاوزت هذه الفتاوى؛ لأنها كانت تأخذ الرجالَ كعبيدٍ في كثيرٍ من الأحيان[(٢٢)].

(٢٠) على الرغم من أن هذا في حالة النوبة قد يكون بسبب التمرّدات الدورية التي كانوا يثيرونها ضد الحكم الإسلامي. انظر: Jay Spaulding, "Precolonial Islam in the Eastern Sudan," in: Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Athens, OH: Ohio University Press, 2000), p. 119.

(٢١) للاطلاع على مجموعة من الأمثلة الممتازة من منطقةِ الساحل، انظر: Fisher and Fisher, Ibid., pp. 24-33, and Gwyn Campbell, "Introduction: Slavery and Other Forms of Unfree Labour in the Indian Ocean World," *Slavery and Abolition,* vol. 24, no. 2 (2003), pp. xvii-xviii.

(٢٢) Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları* (Istanbul: Kapı, 2012), pp. 138-139.

محمد بن حسن الكواكبي، **الفوائد السمية شرح الفوائد السنية**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٥)، ج٢، ص٣٩٦؛ أحمد بن سليمان بن كمال باشا، **مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا**، تحقيق حمزة البكر [وآخرون]، ٨ ج (إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٨)، ج٥، ص٤٥٧ - ٤٦١؛ Yenishehirli 'Abdallāh Efendī, *Behcetü'l-Fetâvâ*, edited by Süleyman Kaya [et al.] (Istanbul: Klasik, 2011), pp. 189-192; Abdurrahman Atçıl, "The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire during the 16th Century," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 49, =

بالطبع يمكن القول إن القوات الصفوية لم تكن مسلمةً؛ لأنهم كانوا يعتقدون أنّ شاهَهم هو الله متجسِّداً على الأرض[٢٣]. ولكن - كما سنرى فيما يأتي - فإنّ الكثير من الحجج التي قدمها هؤلاءِ العلماءُ العثمانيّون الكبار تنطبق على الشيعة الإمامية أيضاً. كان الأمر الأكثر إثارةً للشكِّ هو الادعاء الذي قدَّمته جيوش الحركة الإحيائية للموحّدين في القرن الثاني عشر في الغرب الإسلامي عندما سَبَوْا نساء مراكش كإماءٍ عند غزو المدينة، وقد فعلوا ذلك لأنهم رأوا أنهنَّ كافرات؛ لأنّ الموحّدين رفضوا اعتبار أيِّ مسلم لا يعتنق العقيدة الضيقة لمؤسّسهم ابن تومرت (ت. ١١٣٠م) مسلماً[٢٤]. وفي بعض الأحيان، كان يحدث استرقاقٌ للمسلمين الآخرين من دون أيِّ ذريعة من احترام أحكام الشريعة. ففي أوائل القرن العشرين، كانت الكثير من الإماء في فاس لا يزلن يُجْلَبْن من المناطق البربرية في البلاد. كان هذا يحدث بعد مئات السنين من تَغَلْغُل الإسلام في المغرب، وعلى الرغم من تعيين السلطان مفتِّشاً في سوق العبيد بفاس لِمَنْع ذلك[٢٥]. وفي كانو في القرن التاسع عشر حارب المسلمون مسلمين آخرين واسترقّوهم باستهتار، بحسب ما استرجعَ عبدٌ سابقٌ من دون أي إلماحٍ إلى أن حديثَه ساخر[٢٦].

---

no. 2 (2017), pp. 295-314; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, p. 21, and Guy Burak, "Faith, Law and Empire in the Age of Ottoman "Confessionalization" (Fifteenth-Seventeenth Centuries): The Case of "Renewal of Faith,"" *Mediterranean Historical Review*, vol. 28, no. 1 (2013), pp. 1-23. =

انظر أيضاً: الملحق (٦): استرقاق المسلمين المرتدين أو إعلان ردة المسلمين.

(٢٣) Vladimir Minorsky, *Medieval Iran and its Neighbours*, Collected Studies Series; 166 (London: Variorum Reprints, 1982), chap. 8: "The Poetry of Shah Ismā'īl".

(٢٤) كثيراً ما سبى الموحّدون نساء أعدائهم وباعوهنّ كإماء، أو أمسكوهن كإماء؛ انظر: Heather J. Empey, "The Mothers of the Caliph's Sons: Women as Spoils of War during the Early Almohad Period," in: Matthew S. Gordon and Kathryn A. Hain, eds., *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History* (New York: Oxford University Press, 2017), pp. 144, 148, 150 and 153.

انظر الملحق (٦): استرقاق المسلمين المرتدين أو إعلان ردة المسلمين.

(٢٥) Goodman, "Demystifying "Islamic Slavery": Using Legal Practices to Reconstruct the End of Slavery in Fes, Morocco," p. 147.

كان هذا هو السلطان سليمان بن محمد العلوي (ت. ١٨٢٢م)؛ انظر: محمد بن جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني [وآخرون]، ٣ ج (الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٤)، ج٣، ص٢٨٥.

(٢٦) Mohammed Bashir Salau, "Slavery in Kano Emirate of Sokoto Caliphate Recounted: =

أصبح المرشدون [الأدلاء] المزيفون أو عصابات البدو الذين يتصيدون الحُجّاج اعتداءً بارزاً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولا سيما فيما يتعلّق باختطاف الحُجّاج القادمين من أفريقيا وبلوشستان وجنوب شرق آسيا(٢٧). ويبدو أن استرقاق المسلمين من الصومال واليمن بوقاحة ـ وحتى من داخل شبه الجزيرة العربية ـ كان شائعاً بشكلٍ خاصٍّ في الفترة نفسِها(٢٨). في بعض الأحيان، استعبدَ المسلمون المسلمين الآخرين بسبب الجهل الصارخ بالشريعة. قد تكون هذه هي الحال مع المدعو سني علي (ت. ١٤٩٢م)؛ حيث لم يكن حاكم سونغهاي [غرب أفريقيا] هذا مهتمّاً باستعباد المسلمين فحسب، لكنه لم يكن يعرف كيف يصلي أيضاً(٢٩).

ربما كانت القضية الأكثر فظاعةً واستمراراً لمسلمين استعبدوا مسلمين آخرين هي الاستعباد الواسع للفرس الشِّيعة من قِبَل البدو التركمان السُّنَّة والقبائل الأوزبكية السُّنية شبه المقيمة، الذين داهموا على نطاقٍ واسعٍ مقاطعة خُراسان الفارسية المجاورة من منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين. ومع ذلك، ينبغي أن نلاحظ أن هذه الممارسة قد جذبت انتقادات كبيرة بمجرَّد أن بدأت في عشرينيات القرن السادس عشر

Testimonies of Isyaku and Idrisu," in: Alice Ballagamba, Sandra E. Greene and Martin Klein, = eds., *African Voices on Slavery and the Slave Trade* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013), pp. 92 and 104.

(٢٧) قدَّرت السلطاتُ الفرنسية في السنغال في أوائل القرن العشرين أنّ عِدّة آلاف من الحُجّاج يُستعبدون في الحج أو في مسيرهم إليه سنوياً؛ انظر:

Suzanne Miers, "Slavery and the Slave Trade in Saudi Arabia and the Arab States on the Persian Gulf, 1921-63," in: Gwyn Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2005), pp. 122, 126 and 130; Ghislaine Lydon, "Slavery, Exchange and Islamic Law: A Glimpse from the Archives of Mali and Mauritania," *African Economic History*, vol. 33 (2005), p. 119, and Roger Botte, *Esclavages et Abolitions en Terres d'Islam* ([Paris]: André Versaille, 2010), pp. 122-126.

(٢٨) انظر: Abdul Sheriff, "Social Mobility in Indian Ocean Slavery: The Strange Career of Sultan bin Aman," in: Robert Harms, Bernard K. Freamon, and David W. Blight, eds., *Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition* (New Haven: Yale University Press, 2013), p. 145, and Freya Stark, *The Southern Gates of Arabia* ([New York]: E. P. Dutton, 1936), pp. 281-282.

(٢٩) John Hunwick: "Notes on Slavery in the Songhay Empire," in: Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2: *The Servile Estate*, p. 19, and *Sharī'a in Songhay: The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad* (London: Oxford University Press, 1985), p. 70.

(١٥٢٠م)، عندما كانت الحرب بين القبائل الأوزبكية والإمبراطورية الصَّفوية الشيعية مشتعلةً. سجَّل مؤرِّخٌ في البلاط الصفوي في أوائل القرن السابع عشر الصدمة الأخلاقية التي شعر بها من انحدار العدو إلى هذا المستوى المتدنِّي الجديد(٣٠). وكذا الملا علي القاري (ت. ١٦٠٦م) - وهو عالم حنفي كبير (أي إنه سُنِّيّ) من مكة ونشأ أصلاً في هرات - فقد تناول هذه القضية مراراً في جداله الطويل ضد الشيعة. لقد قتل الغُزاةُ الصفويّون شيخَ القاري نفسِه في هرات، فلم يكن من محبِّي التشيع، وقد ندَّد بجوانب عديدة من التشيع باعتبارها خارجةً عن حدود الإسلام، إلا أنّه شدَّد على أنَّ هذا لا يعني أنَّ جميعَ الشيعة كفار، وأشار إلى الصراع الطائفي والعنف الهائلَيْن اللذين نتجا من هذا التصعيد الطائفي. كما أدان - على وجه التحديد - الاسترقاق الأوزبكي للنساء والأطفال الشيعة باعتبارِه شوفينيةً طائفيّةً بغيضةً تعارِضُ صراحةً تحذيرَ النبي من تكفير المسلمين. وأضاف القاري أن الأكثر إثارةً للسخط أنّ هؤلاء المغيرين غالباً لا يميّزون بين السُّكّان الشِّيعة وغير الشيعة في خُراسان. ونتيجةً لذلك، فقد كان الكثير من هؤلاء الأوزبك عُرْضةً لخطر الوقوع في الكفر لحُكمهم بأن ممارسة الجنس مع هؤلاء النساء المسترقَّات بصورةٍ غير شرعيةٍ أمرٌ جائز [الاستحلال]. ولم يكن القاري وحيداً في ذلك الاستهجان. لقد أشار إلى أنه كان معتدِلاً فيما يتعلّق بهذه المسألة مقارنةً ببعض العلماء الحنفيّة الآخرين الذين صرحوا في الواقع بأن هؤلاء المغيرين المسترِقِّين الأوزبكيين أنفسَهم كفارٌ لاستحلالهم ما حرَّمه الله صراحةً(٣١). وبعد قرنيْن من الزمان، كان المستكشف البريطاني ألكسندر بيرنز (Alexander Burnes) (ت. ١٨٤١م) قد سمع أنَّ الحكام الفرسَ قد أرسلوا اعتراضاتِهم الشرعيّة على ذلك أيضاً، لكن التركمان لم يتحركوا(٣٢).

(٣٠) Jeff Eden, *Slavery and Empire in Central Asia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2018), pp. 33-34.

(٣١) ملا علي القاري، **مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري**، تحقيق ماهر أديب حبوش [وآخرون]، ٨ ج (إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٦)، ج٦، ص٣٥٧ - ٣٦٣، ٣٧١ و٣٨١ (من رسالة: شم العوارض في ذم الروافض). كان أحد العلماء الحنفية الكبار الذين قالوا إن الكثير من أراضي آسيا الوسطى وشمال شرق إيران هي دار حرب بعد فتنة التتار: المختار الزاهدي (ت. ١٢٦٠م)، انظر: زين الدين إبراهيم بن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ٨ ج، ط٢ (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج٣، ص٢٣٠ - ٣١.

(٣٢) Burnes, *Travels into Bokhara*, vol. 1, pp. 190 and 343.

هل كان لدى المسترِقِّين السُّنَّة للشيعة الفرس أيُّ مسوِّغ؟ تمسّكت التقاليدُ الشفوية الأوزبكية والتركمانية بقول أحدِ علمائهم في القرن السادس عشر، وهو شمس الدين محمد الهراتي، الذي أصدر فتوى تسمح باسترقاق أتباع الصفويين[٣٣]. وذكر بيرنز أن التسويغَ جاء عندما زار العلماءُ الأوزبكيون بلادَ فارس وسمعوا الخلفاء الثلاثة [الراشدين] يُلْعَنون، فقرَّروا أنَّ الشيعةَ كفارٌ يجبُ قتالُهم ويجوزُ استرقاقُهم. أجازت فتاوى أخرى هذا الجِهَاد حتى يمكن تحويل الشيعة غير المؤمنين قَسْراً إلى المذهب السني[٣٤].

هنا يوجد تناقُضٌ كبيرٌ في حجج الشريعة الهشَّة المعروضة، فلا يجوز إجبار المستَرَقِّين على الإسلام بالقوة. وقد اعترف التركمان والأوزبك بذلك من حيث العموم، وسمحوا لعبيدهم المسيحيين بممارسة دينهم من دون خوف. ولكن يجوز تحويل الشِّيعة إلى مذهب أهل السُّنة من خلال أَسْرِهم إذا جرى تصنيفُهم على أنهم مبتدعة؛ حيث يجوز مقاتلة المسلمين المبتدعة وإعادتهم إلى الدين بموجب أحكام التمرُّد (البغي/البغاة)، ولكن من الواضح أنهم مسلمون، ومن ثَمَّ لا يجوز استرقاقُهم. ولم يكن هذا هو الحال مع المرتدين؛ فالفِرَق الإسلامية التي أُعلن أنها من المرتدّين (كما كان الحال مع الشِّيعة الفرس) يجب قِتالُهم وقَتْلُهم ـ على الأقل رجالهم. فإذا تابوا وعادوا إلى الإسلام، فقد اختلفت آراء علماء الإسلام حول ما إذا كان يمكن قبول توبتهم. لكنهم على كلِّ حال كانوا إما أن يُقْتَلوا أو يعودوا إلى الإسلام كمسلمين كاملي الإسلام، فلم يكن الاسترقاق خياراً مطروحاً هاهنا.

كلُّ هذا كان واضحاً في فتاوى شيوخ الإسلام العثمانييّن الذين أجازوا فقط استرقاق النساء والأطفال الشيعة الصفويين ولم يبيحوا استرقاقَ أي شيعيٍّ على الإطلاق. كان أحد الاستثناءات ـ والمسوِّغ الصالح لاستعباد

---

(٣٣) Eden, *Slavery and Empire in Central Asia*, p. 34.

قد تكون هذه الشخصية هي العالم العثماني كثير الترحال: محيي الدين محمد بن عمر العجمي (ت. ١٥٣١م)، الذي كان جَدُّه من هراة وكتب كثيراً ضد الصفويين وحضّ على الجهاد ضدهم في بلاط اثنين من السلاطين العثمانيين؛ انظر: طاش كبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٣٤) Behnaz A. Mirzai, *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800-1929* (Austin, TX: University of Texas Press, 2017), pp. 75-78, and Burnes, *Travels into Bokhara*, vol. 1, p. 343.

انظر الملحق (٦): استرقاق المسلمين المرتدين أو إعلان ردة المسلمين.

الشيعة الذكور ـ قد جاء من فتوى شيخ الإسلام العثماني عبد الله أفندي في عشرينيات القرن التاسع عشر؛ إذ لم يصنِّف أعداءَ العثمانيين الفُرسَ على أنهم مرتدّون، بل بالأحرى ككفارٍ أصليين، أي إنهم لم يكونوا مسلمين من البداية، فهم بحسب رأيه لم يكونوا مختلفين عن غيرهم من الكفّار الذين واجهتْهم الجيوشُ الإسلامية خارج دار الإسلام؛ ومن ثَمَّ يجوز استرقاق الرجال والنساء والأطفال على حدٍّ سواء. ولكن لا يبدو أنّ هذا كان منطق تجّار العبيد [النخّاسين] الأوزبك ستان والتركمان. يبدو أنّ الكثير منهم كانوا يفتقرون إلى الصبر على مِثْلِ هذه التفصيلات والتوسُّعات. يُظْهِرُ بحث جيف إيدن (Jeff Eden) المستمر أنّه على الرغم من أنّ ذلك الأمر لم يكن مألوفاً مقارنةً بتجّار العبيد الشيعة، فقد استعبد التركمانُ السُّنّةَ الآخرين؛ إما لأنهم ببساطة لم يهتمُّوا، أو في بعض الأحيان لأنهم عذَّبوهم ليقولوا عن أنفسِهم إنّهم شيعة[٣٥].

منطقة العبودية الكلاسيكية

الحقيقة الثانية المهمَّة التي يحجبها تحدّي فكرة «العبودية الإسلامية» بشدَّةٍ هي أنه كانت هناك سماتٌ محدَّدة وشامِلَةٌ للعبودية في المنطقة الممتدَّة من شمال أفريقيا عبر شرق البحر الأبيض المتوسط، إلى إيران وشمال الهند[٣٦]. سبقت هذه الحقيقةُ الإسلامَ ونجت من تأسيس العقيدة. وكما يشير لافجوي، فقد ورث الإسلامُ أنماطَ العبودية وتقاليدَها التي كانت راهنةً، والتي كانت متَّسِقةً نسبياً عبر هذه المنطقة. على سبيل المثال، استُخْدِمَ العبيدُ للخدمة المنزلية أكثر من استخدامهم للإنتاج الزراعي على نطاقٍ واسع. وضمن هذه المنطقة الكبرى، كان للشرق الأدنى مزيجٌ خاصٌّ به من أنماطِ العبودية الرومانية والسَّامِيّة، والتي استمر الكثيرُ منها بعد سيطرة

---

(٣٥) جيف إيدن، مخطوطة غير منشورة عن التبرير الديني للاستعباد في آسيا الوسطى الإسلامية. انظر: ‘Abdallāh Efendī, *Behcetü'l-Fetâvâ*, pp. 189-192.

(٣٦) للاطلاع على وصفٍ للعبودية في منازل النخبة من أمراء راجبوت في القرنين السادس عشر والتاسع عشر في راجاستان والتي تُشبه إلى حد بعيد «العبودية الإسلامية» في إسطنبول أو القاهرة، انظر: Ramya Sreenivasan, "Drudges, Dancing Girls, Concubines: Female Slaves in Rajput Polity, 1500-1850," in: Indrani Chatterjee and Richard M. Eaton, eds., *Slavery and South Asian History* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), pp. 136-161.

الإسلام على المنطقة[٣٧]. قد يكون من قبيل المصادفة، ولكن بعد ألفي عام تقريباً من إلقاء شيشرون (توفي ٤٣ قبل الميلاد) خطبةً تشير إلى أنّ على العبيد في روما أن يتوقعوا أن يُطلَق سراحُهم في غضون ست سنوات إذا عَمِلوا بجِدٍّ؛ كان العبيد العثمانيون لا يزالون يتوقّعون أن يُعتقوا بعد مضي من سبع إلى عشر سنواتٍ[٣٨].

استهلاك الشعوب وتصاعُد «تمازج الأجناس»

منذ الفتوحات الإسلامية في ثلاثينيات القرن السابع (٦٣٠م) إلى أوائل القرن العشرين، كانت الحضارةُ الإسلامية تغتذي بشكلٍ أساسيٍّ جماهيرَ بشريّةً. فعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نفعل أكثر من مجرَّد التخمين، تُشير البياناتُ المتاحة إلى أنه على مدى أربعة عشر قرناً، ومن المغرب إلى جنوب شرق آسيا، جرى امتصاص عشرات الملايين من الناس كعبيدٍ في دار الإسلام[٣٩]. كان لدى العبيد في الحضارة الإسلامية ـ بشكلٍ عامٍّ ـ معدل منخفضٌ جداً من التكاثُر الطبيعي، على عكس العبودية في الإمبراطورية الرومانية أو الولايات المتحدة[٤٠]. يرجع هذا جزئيّاً إلى الأمراض، وفي

---

(٣٧) Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, pp. 15-18, and Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (New York: Oxford University Press, 1949), pp. 121-122.

(٣٨) Cicero, *Philippics*, 8.32; Peter Hunt, *Ancient Greek and Roman Slavery* (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2018), pp. 118-119; Ehud Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), p. 91, and Walz, "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo," p. 147.

كما لاحظت باتريشيا كرون ونور سوبرس خان استمراراً في التشابه بين الأنماط البيزنطية والعثمانية للرق والعتق، انظر: Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987), pp. 66-69, and Nur Sobers-Khan, *Slaves without Shackles: Forced Labour and Manumission in the Galata Court Registers, 1560-1572* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014), pp. 75-76.

(٣٩) انظر: William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 12-16.

(٤٠) قُدِّر معدّلُ الإحلال البيولوجي في السُّكان العبيد في بواكير إمبراطورية روما بنسبةٍ تصل إلى ٨٠٪، انظر: Marek Jankowiak, "What Does the Slave Trade in the Saqaliba Tell us about Early Islamic Slavery?," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 49, no. 1 (2017), p. 171. =

جزءٍ آخر منه لأنه في بعض الأوقات والأماكن على الأقل لم يكن لدى العبيد الكثيرُ من الأطفال. ففي مصر في القرن التاسع عشر - على سبيل المثال - على الرغم من أن معظم العبيد كانوا يتزوجون، فلم يترك حوالي ٧٠٪ من العبيد السُّود المعتَقين أيَّ ذُرّيّةٍ. وقد يكون هذا لأنهم لم يؤسِّسوا أُسرَهم حتى وقتٍ متأخرٍ نسبيّاً من حياتهم، بعد إعتاقهم(٤١).

ومع ذلك، فربما كان السبب الأكبر هو ارتفاع معدل العِتْق. وكما لاحظ جون هانويك (John Hunwick)، فإنّ هذا الجانب الجدير بالتقدير من الشريعة كان «سلاحاً ذا حدّين»، فعندما كان العبيد يُعتَقون كان لا بدَّ من جَلْبِ عبيدٍ جددٍ لتلبية مطالب العمل(٤٢). اشتهر منسَى موسى (ت. ١٣٣٧م) الحاكم الثري لـ مالي بتقواه، وقد كتب أحدُ المؤرّخين في تمبكتو أن «إحدى علامات بِرِّه أنه كان يُعتِق شخصاً كلَّ يوم»، لكنه أيضاً اشترى وامتلك آلافَ العبيد، وكانت زوجته (هل كانت إحدى إمائِه؟) وحدها لديها خمسمئة امرأة من الإماء، وكانت ثروة مالي تأتي جزئيّاً من تجارة الرقيق شمالاً(٤٣). قدَّر بعضُ الباحثين - بصورةٍ تقريبيةٍ - أنّ متوسط عُمْر خدمة العبيد في الحضارة الإسلامية كان حوالي سبع سنوات (وهذا تعميم هائل). وهذا يعني أنه في كل عامٍ كان يجب استبدال نحو ١٥٪ من قوة عمل العبيد(٤٤).

= انظر أيضاً: Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, p. 52, and John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade* (London: Routledge, 2007), pp. 1 and 23.

(٤١) Walz, "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo," pp. 150-151, and Wright, Ibid., p. 23.

(٤٢) Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, p. xvii.

يلاحظ مايرز كيف أدت ممارسات العتق في الشريعة الإسلامية إلى «تناقُص مستمر» في عدد العبيد ومن ثَمَّ الحاجة إلى إعادة الإمداد المستمر بمزيد من العبيد؛ انظر: Suzanne Miers, "Slavery: A Question of Definition," *Slavery and Abolition*, vol. 24, no. 2 (2003), p. 5.

انظر أيضاً: Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery*, p. 9; Anthony Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," in: Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, p. 29, and Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 10

(٤٣) محمود كعت التنبكتي، **تاريخ الفتاش**، تحقيق آدم بامبا (دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٤)، ص١٢٠ و١٢٢.

(٤٤) Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade*, pp. 2-3.

هذا بالطبع تعميمٌ هائل، يُظهر بحث جيف إيدن حول وثائق العبيد في آسيا الوسطى الإسلامية في =

أدّى ارتفاع معدل العتق وحقيقة أن الأطفال الذين يولدون من إماء يصبحون أحراراً إلى ما سمّاه الراحل علي المزروعي نمطَ «صعود تمازج الأجناس» في العالم الإسلامي(٤٥). إنّ كثيراً من - إن لم يكن أكثر - العبيد الذين امتصَّتهم الحضارة الإسلامية قد تحوَّلوا إلى الإسلام، وقد أُعتِق الكثير منهم - إن لم يكن معظمهم - بعد مدَّة من السنوات. خلَّف أولئك النساءُ اللاتي لديهنَّ أطفالٌ من أسيادهنَّ الأحرار، بالإضافة إلى مساحاتٍ كبيرةٍ من العبيد المسلمين المعتَقين، خلَّف جميعُهم ذرّيةً من المسلمين الأحرار. وإذا طردنا المجاز البيولوجي الذي استعملناه حول هذه الظاهرة، فيمكننا القول إنّ الكثير - وربما معظم - أولئك المستوعبين في جسم الإسلام لم يُطَوَّقُوا في صف العبيد أو يُطْرَدوا بعد الاستخدام. لقد اختلطوا مع السكَّان المسلمين الأحرار. أصبحت هذه العمليةُ أكثرَ إثارةً من خلال النسبة الكبيرة بشكل غير معتادٍ من الإماء اللاتي جُلِبْنَ، على الأقل عبر الطرق المهمَّة من جميع أنحاء الصحراء. جاء من هؤلاء الإماء ضعفُ عدد العبيد الذكور عن طريق هذه التجارة (على عكس تجارة الرقيق الأطلسية المثقلة بالذكور)(٤٦). ففي زيارةٍ لساحل تهامة في اليمن عام ١٧٦٣م، لفت انتباهَ كارستين نيبور (Carsten Niebuhr) ذلك التاجرُ المسنّ الثريّ الذي كان يجلب في اليوم أكثرَ من ثمانين أَمَة، يتزوجهنَّ أو يعتقهنَّ جميعاً، وقد سعى للحصول على مساعدة طبية من عالِمٍ دنماركيٍّ حتى يتمكَّن من إرضاء اثنتيْن أخرييْن اشتراهما للتو(٤٧).

= منتصف القرن التاسع عشر أنه بالنسبة إلى عشرات الشهادات التي وجدها كان متوسط مدة الاسترقاق نحو عشرين عاماً؛ Jeff Eden, "Beyond the Bazaars: Georgraphies of the Slave Trade in Central Asia," *Modern Asian Studies*, vol. 51, no. 4 (2017), p. 927.

(٤٥) كما ورد عند: Abdul Sheriff: "Suria: Concubine or Secondary Slave Wife? The Case of Zanzibar," in: Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery* (Athens, OH: Ohio University Press, 2014), p. 100, and "The Slave Trade and its Fallout in the Persian Gulf," in: Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*, p. 118

(٤٦) Wright, Ibid., pp. 1 and 23; Gwyn Campbell, "Introduction: Abolition and its Aftermath in the Indian Ocean World, " in: Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*, pp. 7-8.

(٤٧) Thorkild Hansen, *Arabia Felix: The Danish Expedition of 1761-1767* (New York: Harper and Row, 1964), p. 221.

كانت القوة البنّاءة الأوضح لهذه العملية التجميعيّة هي ظاهرة الموالي في أوائل العصر الإسلامي(٤٨)؛ الموالي (جمع: المولى) كان هو المصطلح الذي استخدمه العربُ في الحجاز قبل الإسلام للإشارة إلى غير العرب المندمجين في البنية القَبَلِيّة لمجتمعهم، وكذلك العبيد المعتَقين الذين سيندمجون أيضاً في علاقاتٍ رسميةٍ مع أسيادهم السابقين. ومن ثَمَّ يتسم مصطلح المولى بشيء من الالتباس. فقد يكون المولى عبداً معتقاً أو مجرَّد شخص مرتبط بالقبيلة المحليّة من خارجها. ووفقاً لـ دانيال بايبس (Daniel Pipes)، كان نحو عُشْر الصَّحابة من الموالي، وكان نحو خمسة أسداس منهم عبيداً معتَقين، مما يعني أن نحو ٨٪ من الصحابة كانوا عبيداً معتقين. أسفرت الفتوحاتُ الإسلامية المبكَرة عن عددٍ كبيرٍ من العبيد غير العرب والأسرى الذين جرى غَزْوُهم حدَيثاً من غير العرب المهتمين بالتحول إلى الإسلام. أصبحت علاقة المولى الوسيلةَ التي يمكن أن تصير بها هاتان المجموعتان أحراراً أو مسلمين أو كليهما(٤٩).

مع غزو النخبة المسلمة الصغيرة للإمبراطورية الفارسية والأراضي البيزنطية في الشرق الأوسط، أدى اندماج الموالي إلى ما يصفه تشايس روبنسون (Chase Robinson) بأنه «امتصاص كمياتٍ هائلةٍ من رأس المال الثقافي - وخاصةً من تعليم العصور القديمة المتأخرة»(٥٠). لم يكن الموالي مجرَّد عبيد مُعتَقين أصبحوا مسلمين، لقد شكَّلوا بسرعةٍ الجزءَ الأكبر من النُّخبة العلمية والإدارية الناشئة في الإسلام. وكما ذكر الزُّهري (ت. ٧٤٢م) - وهو عالِم مسلم متقدِّم من أصل عربيٍّ - في شيخوخته، فإنّ أيامَ العرب قد ولَّت. أوضح الزهري قائلاً: «إنّا لله، قد صار العلمُ إلى الموالي»، ذاكراً أسماءَ كبار العلماء، مثل: الحسن البصري (ت. ٧٢٨م)، وابن سيرين (ت. ٧٢٨م)،

(٤٨) إن نمط تمازج الأجناس الصاعد في الحضارة الإسلامية يذكِّرنا بالراوي الفارسي المتخيَّل لـ مونتسكيو الذي وصف نظام العبودية في روما حيث «تجدد الدولةُ نفسَها باستمرار، مما يسمح بوجود عائلات جديدة مكان العائلات القديمة التي فَنَتْ»؛ انظر: Charles Montesquieu, *Persian Letters*, translated by C. J. Betts (New York: Penguin Books, 1993), pp. 208-209 (letter 115).

(٤٩) Daniel Pipes, "Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam," *Slavery and Abolition*, vol. 1, no. 2 (1980), pp. 136 and 141.

(٥٠) Chase Robinson, "Slavery in the Conquest Period," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 49, no. 1 (2017), p. 161.

اللذين كانا ابنيْن لأبويْن من الموالي (كون الابن لأبٍ حُرّ وأُمُّه أَمَةٌ فهذا غير مهمّ)، وعِكرمة (ت. ٧٢٣ ـ ٧٢٤م) الذي ربما كان بربريّاً، ونافع (ت. ٧٣٦م)، ومكحول (ت. ٧٣١م)، وكلاهما فارسي على الأرجح، فهؤلاء جميعاً كانوا عبيداً مُعتَقين موالي، وكانوا من أبرز العلماء في جيلهم(٥١). كان أحد تلاميذ الزُّهري البارزين، وهو محمد بن إسحاق (ت. ٧٦٧م)، وهو فقيهٌ بارز وراوٍ للحديث، بالإضافة إلى أنه مؤلِّف أول سيرة كاملة للنبي؛ كان حفيدَ أحدِ الموالي. وبعد جيل، ظهر ابن المبارك (ت. ٧٩٧م) كعالِمٍ رئيسٍ في جيله وركنٍ من أركان الإسلام السُّني. كانت والدتُه فارسية من خوارزم على بحر آرال، وكان والده عبداً من أصل تركي. كان ابن جِنّي (ت. ١٠٠٢) العالم النحْوي واللغوي المبرّز ابناً لوالد عبدٍ بيزنطيٍّ(٥٢). كان الجغرافي الشهير وعالم الأدب ياقوت الحموي (ت. ١٢٢٩م) أيضاً في الأصل يونانياً بيزنطياً استُرِقَّ عندما كان طفلاً وتلقّى تعليمَه في بغداد على يد سيدِه، الذي عمل في خدمته حتى أعتقه في سنّ الثلاثين(٥٣).

وكذا كان عددٌ لا يحصى من العُلماء الأقلّ شُهْرةً عبيداً أُعتِقوا، أو كانوا أبناءً لعبيدٍ معتَقين. ظهرت على أحدِ الأولياء المسلمين في مصر في القرن العاشر كراماتٌ قويّة جعلتْ أَمَتَه المسيحية التي كانت ضد ضاقتْ ذَرْعاً بزهده الذي تسبَّب في جوعها، جعلتها تعتنق الإسلامَ في النهاية وأصبحت شيخةً مُخلصة في القرآن والحديث والفقه، وشوهدت بعد ذلك بسنوات تُلقي دروساً في مسجد حمص في سوريا(٥٤)، في القرن الثالث عشر لاحظ الرحّالة ابن بطوطة أن قاضي عدن كان ابنَ عبد(٥٥)، وعاش ميمون غلام

---

(٥١) خليل بن عبد الله الخليلي، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، تحقيق عامر أحمد حيدر (مكة المكرمة: دار الفكر، ١٩٩٣)، ص١٧، وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ٢٥ ج، ط٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٨)، ج٥، ص١٥٧؛ كان كلٌّ من القاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم بن عبد الله بن عمر من أبناء الإماء، وكلاهما من كبار العلماء وحفيدٌ لخليفة؛ انظر: عبد الملك بن حبيب، **أدب النساء**، ص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٥٢) J. M. B. Jones, "Ibn Isḥāḳ," and J. Pedersen, "Ibn Djinnī," both in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٥٣) Claude Gilliot, "Yāqūt al-Rūmī," in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٥٤) أبو نعيم الإصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج١٠، ص١٢٩.

(٥٥) Muḥammad b. 'Abdallāh Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Battuta*, translated by H. A. R. Gibb. 3 vols. (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004), vol. 2, p. 373.

الفخار (ت. ١٤٠٧م) حياتَه كلها في الرق في فاس، وكتب عدَّة كتب قصيرة في الفقه ومجالاتٍ أخرى(٥٦).

حلقةٌ درامية ثانيةٌ من تصاعد امتزاج الأجناس هي قصة «أولاد الناس»، وهي ذرية الطبقة الحاكمة المعروفة في الإمبراطورية المملوكية التي حكمت مصر وسوريا والحجاز منذ عام ١٢٦٠م حتى عام ١٥١٧م. كانت العضوية في النخبة العسكرية المملوكية مفتوحةً نظريّاً فقط لأولئك الذين جُلِبُوا كعبيدٍ في طفولتهم من السهول التركية أو القوقاز. وقد حصل بعضُ أبنائهم على وظائفَ بأجرٍ جيدٍ في الوحدات العسكرية المملوكية، وتمكَّن بعضهم من خلافة آبائهم كسلاطين. كان المثالُ الأكثر إثارةً على ذلك هو عهد السلطان الناصر محمد (ت. ١٣٤١م)، الذي وَرِثَ العرشَ من والده ونَقَلَه بدَوْره إلى ابنِه. لكنّ الغالبية العظمى من أولاد الناس هؤلاء شكّلوا جدولاً ينصبُّ من تناسُل أثرياء النُّخبة المملوكية إلى المجتمع المحلّي الأدنى. وجد الكثير منهم إمَّا عملاً في الإدارة المدَنِية، أو عاشوا الظروفَ المريحة التي مهَّدها الآباءُ المتنفّذون، أو ازدهرت أعمالُهم. وقد برز بعضهم كعلماء بارزين في الحقبة المملوكية، مثل علماء الفقه والحديث: الزركشي (ت. ١٣٩٢م)، والعلائي (ت. ١٣٥٩م)، والعَيني (ت. ١٤٥١م)، والمؤرِّخ الصَّفدي (ت. ١٣٦٣م)(٥٧).

السُّكَّان الرقيق

انتهى الرقيقُ إلى تشكيل أجزاء كبيرة من السُّكَّان في الحضارة الإسلامية، على الرغم من اختلاف هذه الأجزاء على نطاقٍ واسعٍ، ويبدو أنها كانت أكثر تركيزاً في المناطق الحضرية. أظهر إحصاءٌ أجراه الخليفة

(٥٦) شمس الدين محمد السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ١٢ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ج١٠، ص١٩٤. يذكر السخاوي أن ميموناً مات جوعاً، ولكن من غير الواضح ما إذا كان هذا مرتبطاً بوضعه كعبدٍ أم لا، فقد كان يُنظَر إليه أيضاً على أنه من الزهاد.

(٥٧) Ulrich Haarmann: "Joseph's Law - the Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt," in: Thomas Philipp and Ulrich Haarmann, eds., *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), pp. 61, 67, 73 and 78-80, and "The Sons of Mamluks as Fief-holders in Late Medieval Egypt," in: Tarif Khalidi, ed., *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (Beirut: American University of Beirut Press, 1984), pp. 141-168.

الأموي عبد الرحمن الثالث (٩١٢ ـ ٩٦١م) في منتصف القرن العاشر أنّ هناك بحدٍّ أقصى ١٣,٧٥٠ من العبيد «السلافيين» في العاصمة قرطبة، وكلمة «سلافي» تعني: العبد غير الأسود من أوروبا أو شمال أفريقيا أو آسيا الوسطى[(٥٨)]. وهذا يعني أنّ العبيد كانوا يشكّلون ما بين ٣ و١٤٪ من مجموع السكّان، استناداً إلى أفضل التقديرات لسكان قرطبة في ذلك الوقت[(٥٩)]. وكان نصفُ سكان خلافة سوكوتو في القرن التاسع عشر عبيداً، على الرغم من أنّ بروس هول (Bruce Hall) أظهر كيف أن البيانات التي تستند إليها هذه التقديراتُ ربما تُفاقِم العدد[(٦٠)]. وفي معظم القرن التاسع عشر كان عدد العبيد في القاهرة ما بين ١٢٠٠٠ و١٥٠٠٠[(٦١)]. وبافتراض أنّ متوسط عدد السكان كان يبلغ ٣٠٠٠٠٠ نسمة، فإن هذا يجعل نسبةَ العبيد ما بين ٤ و٥٪ من سكّان المدينة[(٦٢)]. وفي الواقع، في نهاية القرن التاسع عشر، شكّل العبيد نحو ٥٪ من سُكان الإمبراطورية العثمانية عموماً[(٦٣)]. أفاد إحصاء عام ١٨٦٨م في طهران ـ عاصمة فارس القاجارية ـ أنّ ١٢٪ من سُكّان المدينة كانوا من العبيد الأفارقة أو خَدَمِ المنازل (الذين قد يكونون أيضاً عبيداً)[(٦٤)].

وفي جنوب شرق آسيا المسلم وشرق أفريقيا، يبدو أنَّ العبيد قد شكّلوا نسبةً أكبر بكثيرٍ من السكان. شكّلت مجموعة متنوّعة من العمّال المعالين الذين صنفهم الأوروبيون «عبيداً» غالبيةَ سُكّان ماكاسار وباتافيا الهولنديتيْن

(٥٨) Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, translated by Joan Spencer (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2009), p. 198, and Cristina de la Puente, "The Ethnic Origins of Female Slaves in al-Andalus," in: Gordon and Hain, eds., *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*, pp. 127-128.

(٥٩) Paul Wheatley, *The Places Where Men Pray Together: Cities in the Islamic Lands* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001), p. 493.

(٦٠) Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," p. 201, and Bruce Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), p. 214.

(٦١) Walz, "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo," p. 146.

(٦٢) انظر: J. M. Rogers and J. Jomier, "al-Qāhira," in: *Encyclopaedia of Islam*.

(٦٣) Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, p. 14.

(٦٤) Anthony A. Lee, "Africans in the Palace: The Testimony of Taj al-Saltana Qajar from the Royal Harem in Iran," in: Fay, ed., *Slavery in the Islamic World*, p. 103.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر[٦٥]. ربما كانت مومباسا في القرن التاسع عشر تمتلك أعلى نسبة من العبيد. فقد قدَّر أحدُ المراقبين الأوروبيين عام ١٨٤٨م أنَّ ثلاثة أرباع سكان القرى المحيطة بها كانوا عبيداً[٦٦]. في منتصف القرن التاسع عشر، عندما كان تصدير القرنفل في ذروته، كان عدد العبيد في وحول مدينة زنجبار يُقدَّر بـ ٦٠٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠٠، ما يمكن أن يقارب وربما يفوق جميع سكان المدينة نفسِها (حيث كان يقدر تقريباً بـ ٦٠٠٠ إلى ٧٠٠٠٠، في الفترة نفسِها)[٦٧].

طُرُق تجارة الرقيق المسلمين

كان الرقُّ منتشراً على نطاقٍ واسعٍ قُبَيْل الإسلام، لكنّ عددَ العبيد كان صغيراً نسبيّاً. جُلِبَ العبيدُ غالباً من الإغارة أو الديون أو بيع الأطفال أو الاختطاف أو العقوبة على الجرائم. وبناءً على عيّنةٍ من العبيد في مجتمع النبي، فقد كانت الأغلبية عرباً، ونحو الثلث أفارقة (ربما من إثيوبيا)، وكان هناك أيضاً بيزنطيون (أي مسيحيون من الأراضي الواقعة شمال الحجاز) وأقباط، وفُرس، وجميعهم اشْتُرِيَ من خلال اقتصاد الاستيلاء والبيع. وكما هو طبيعي في الشرق الأدنى وما يليه، فقد كانت الإماءُ الإناث متاحاتٍ جنسيّاً لمالكيهنَّ الذكور[٦٨].

كما أظهر مجيد روبنسون (Majied Robinson)، قفز عددُ السراري اللاتي سَباهنَّ المسلمون بشكلٍ كبيرٍ مع الفتوحات الإسلامية

---

(٦٥) Heather Sunderland, "Slavery and the Slave Trade in South Sulawesi, 1600s-1800s," in: Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, p. 269, and Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," p. 29.

انظر أيضاً: Peter Boomgaard, "Human Capital, Slavery and Low Rates of Economic and Population Growth in Indonesia, 1600-1910," *Slavery and Abolition*, vol. 24, no. 2 (2003), p. 84.

(٦٦) David Sperling, "The Coastal Hinterland and Interior East Africa," in: Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, pp. 278-280.

(٦٧) Abdul Sheriff, *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar* (Athens, OH: Ohio University Press, 1987), pp. 138 and 230.

(٦٨) Hend Gilli-Elewy, "On the Provenance of Slaves in Mecca during the Time of the Prophet Muhammad," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 49, no. 1 (2017), pp. 164-167, and Noel Lenski, "Captivity and Slavery among the Saracens in Late Antiquity (Ca. 250-630 CE)," *AnTard*, vol. 19 (2011), pp. 248 and 259.

المبكِرة(٦٩). وهذا يشير إلى قفزةٍ مماثلةٍ في عدد العبيد الذين سُبُوا بشكلٍ عامٍّ. كان سوق الرقيق من أول المباني العامَّة التي أُقيمت في مدينة الحامية الإسلامية الجديدة في الفسطاط (القاهرة لاحقاً)(٧٠). وفقاً لمذاهب الشريعة - كما جرى صَقْلُها في العقود اللاحقة - كان سُكَّان المناطق التي غُزِيت بالقوة [فُتحت عَنوة] يمكن اعتبارهم عبيداً، بخلاف التي دُخلت بالتفاوض [صُلحاً](٧١). لكن يبدو أن هذا لم يحدث بصورةٍ عامَّة، حيث كانت الطبقة الحاكمة المسلمة الجديدة مهتمَّةً أكثر قليلاً بفرض السيطرة السياسية وجَمْع الضرائب من المجتمعات الزراعية المنتجة. لقد أرادوا أن يدفع المزارعون الذين يعملون بجِدٍّ الضرائبَ، ولم يريدوا عبيداً ممزّقين جرّاء الاقتصاد المضطرب(٧٢).

هناك رواياتٌ تفيد بأنّ الخليفة عمر بن الخطاب (ت. ٦٤٤م) منع المسلمين من شراء العبيد الذين يمتلكهم رعاياهم غير المسلمين(٧٣). تُشير كتابات رجال الدين المسيحيين والزرادشتيين في العقود الأولى من الحكم الإسلامي إلى الفتوحات الإسلامية باعتبارها صدمةً كارثيةً مؤكدةً؛ حيث تزعم أنّ الغزاة المسلمين كانوا يأخذون أعداداً كبيرةً من الأسرى، وينزعون النساء من أزواجهن وأطفالهن وعائلاتهن(٧٤). تتضمَّن مراسلات الإمبراطور البيزنطي في العصر الأموي انتقاداتٍ لاذعةً لما اعتبره فساداً لا يُغتفَر من المسلمين، وأن من ذلك عادتهم في الانغماس في التسرِّي(٧٥). ومع ذلك،

---

(٦٩) Majied Robinson, "Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: A Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muḥammad, 500-750 CE," (PhD Dissertation, University of Edinburgh, 2013).

(٧٠) Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, p. 80.

(٧١) أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، ١٩٨٧)، ص٦٢٧.

(٧٢) انظر: تقي الدين السبكي، **فتاوى السبكي**، ٢ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج٢، ص٣٨١؛ Fred Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), pp. 240-241, and Pipes, "Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam," pp. 148-149.

(٧٣) يحيى بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص٩٢.

(٧٤) Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), pp. 98-101, 197-198, 262-263 and 531.

(٧٥) Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III," *Harvard Theological Review*, vol. 37, no. 4 (1944), pp. 325-326.

ينبغي عدم الاعتماد على هذه الأوصاف وكأنها روايات غير متحيّزة عن الواقع؛ لأن مثل هذه المواد غالباً ما تكون لخدمة أغراضٍ أخرى مثل تشويه الإيمان الجديد[(٧٦)]، إلا أنّ كتّاباً مسيحيين مثل أثناسيوس من سيناء، في أواخر القرن السادس الميلادي، ذكروا الحوادث التي شهدوها بأنفسهم، مثل العبد المسيحي الذي يرافق سيّدَه المسلم في زيارةٍ لجبل سيناء ويتوسل إلى رجلِ دينٍ مسيحيٍّ هناك لينقذه من «هذا الظلم»[(٧٧)].

استمرَّ الاستيلاء على العبيد عندما انقشعت الفتوحاتُ في منتصف القرن الثامن، واستُبدلت بها غاراتٌ موسمية على أراضي غير المسلمين في آسيا الوسطى والقوقاز، وعلى طول الحدود البيزنطية في سوريا، وعبر البحر إلى إيطاليا وجزر البحر الأبيض المتوسط القريبة، ومن إيبيريا المسلمة إلى المناطق المسيحية في الشمال. ستكون غاراتُ الاسترقاق نشطةً للغاية في أوقاتٍ وأماكنَ مختلفة، مثل الغارات العثمانية عبر الحدود النمساوية في القرن السابع عشر[(٧٨)]. وستستمر في أماكن مثل الصحراء وجنوب شرق آسيا حتى القرن العشرين (وحتى في القرن الحادي والعشرين في الصحراء).

ولكن بعد نهاية الفتوحات الإسلامية المبكِرة، أصبح المصدر الرئيس لجَلْبِ العبيد هو استيرادهم من الأراضي غير المسلمة. كانت المنطقة الواقعة بين نهري: النيل/أوكسوس [جيحون] مغناطيساً لا يقاوم لهذه التجارة في الحضارة الإسلامية. في أوائل العصور الوسطى، دفعت أسواق الرقيق في العالم الإسلامي ما يبلغ أربعَ مراتٍ ما دفعته أسواق أوروبا مقابل الرقيق الأوروبي[(٧٩)]. كان متوسط سِعر العبد التركي الصالح للخدمة العسكرية في مصر في القرن الخامس عشر يتراوح بين خمسين وسبعين عملة ذهبية معدنية،

---

(٧٦) Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, p. 55.

(٧٧) Daniel F. Caner, *History and Hagiography from the Late Antique Sinai* (Liverpool: Liverpool University Press, 2010), p. 193.

شكراً لشون أنطوني لتنبيهي إلى هذا المصدر. انظر أيضاً: Michael Philip Penn, *When Christians First Met Muslims* (Oakland: Univerity of California Press, 2015), pp. 90 and 115.

(٧٨) Halil Inalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One: 1300-1600* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994), p. 307.

(٧٩) Michael McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce AD 300 - 900* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), p. 755.

وقد يصل إلى ألفين. وفي المدن العثمانية الكبيرة في أواخر القرن الخامس عشر، كان متوسط سعر العبد ما بين خمس وعشرين وخمسين قطعة ذهبية[٨٠]. وقد لاحظ المؤرّخون كيف أن قلب العالم الإسلامي في منطقة البحر المتوسط في الشرق الأوسط كان لديه «شهيَّة شرهة» للعمالة البشرية، على وجه الخصوص بعد جائحة الطاعون الأسود عام ٧٥٠م التي خفَّضت من القوى العاملة الأصلية[٨١]. مِثْلَ المستعمرات الأوروبية في الأمريكتَيْن في القرون اللاحقة، فإن الحضارة الإسلامية قد «استهلكت» حقّاً جماهيرَ من البشر[٨٢].

خلال تاريخ الحضارة الإسلامية الذي يمتدُّ إلى القرن الرابع عشر، سيُستَمَدُّ العبيدُ من ثلاث مجموعاتٍ سكانية رئيسة: السلاف في أوروبا الشرقية، والشعوب التركية في السهول الروسية وآسيا الوسطى، والسكان الأفارقة السود في منطقة الساحل وشرق أفريقيا[٨٣]. كان طريق تجارة الرقيق التي كانت تزدهر في وقتٍ مبكِر من التاريخ الإسلامي، ويمكن القول إنها ستؤدي الدور الأكثر تأثيراً في الحضارة الإسلامية، هو استيراد العبيد من بين الشعوب التركية والقوقازية على سهول روسيا، من شمال بحر قزوين شرقاً إلى نهر سير داريا [سيحون] إلى الأسفل، والتي ستمُدُّ أسواقَ الرقيق في سمرقند وفرغانة وبغداد والقاهرة. على الرغم من أنّ تدفقاتِه غذَّت أسواقاً مختلفة بأنواع مختلفةٍ من العبيد في أوقاتٍ مختلفة، فقد ازدهر هذا الطريقُ من القرن الثامن حتى بداية القرن التاسع عشر، عندما كانت النساءُ الشركسيات من القوقاز لا يزلن مطلوباتٍ لأجل حريم النخبة العثمانية في إسطنبول والقاهرة.

تُظهر حشودُ العملات الإسلامية أنه خلال القرن التاسع كان تدفُّق الأموال والعبيد يُتَدَاول بين بغداد ومنطقة نهر الفولجا الجنوبية. وفي القرن

---

(٨٠) David Ayalon, *L'Esclavage du Mamelouk* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1951), p. 7, and İnalcik, Ibid., p. 284.
حول أسعار العبيد المنزليين والإماء في القاهرة في العصور الوسطى، انظر: S. D. Goitein, "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records," *Arabica*, vol. 9, no. 1 (1962), pp. 1-20.
(٨١) McCormick, Ibid., pp. 759 and 775.
(٨٢) Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade*, p. 169.
(٨٣) Lombard, *The Golden Age of Islam*, pp. 196-201.

العاشر، كان ذلك التدفق بين مقاطعة خراسان السامانية وبلاد ما وراء النهر من جهة، والمركز التجاري الكبير لنهر الفولجا في البلغار من جهة أخرى(٨٤). وفي القرنيْن التاسع والعاشر على الأقل انتقل معظمُ العبيد القادمين إلى منطقة النيل/أوكسوس [جيحون] عبر التجار المسلمين على طول ما يسميه ماريك يانكوفياك (Marek Jankowiak): «شبكات التجارة الأنبوبية» الصغيرة. اشترى هؤلاءِ التجارُ عبيداً في مستودعاتٍ تجارية بعيدة ومتعدِّدة الأعراق خارج دار الإسلام، مثل البلغار، حيث كان التجار المسلمون زوّاراً أجانب بين آخرين(٨٥). فَمِن هناك جُلِبَ العبيدُ إلى سوق العبيد في أورقنج في المملكة السامانية أو إلى الجنوب عبر القوقاز إلى سوق دربند على الساحل الغربي لبحر قزوين، ومن هناك إلى بغداد(٨٦).

ومن القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، أكَّدت الحاجةُ المستمرة إلى توفير العبيد الأتراك والشركس الشباب للإمبراطورية المملوكية القوية، الطريق التجاري من القاهرة إلى تبريز. سيقوم التجار المسلمون الكارميون(*) المشهورون إما بشراء العبيد في سوق تبريز أو التوجُّه شمالاً إلى «أرض التتار» للعودة بالرقيق(٨٧). وبعد غزو القسطنطينية من الصليبيّين الجامحين عام ١٢٠٤م، أقام تجّار جنوة الإيطاليون مراكز تجارية على

---

(٨٤) Jankowiak, "What Does the Slave Trade in the Saqaliba Tell us about Early Islamic Slavery?," p. 170, and *Hudūd al-'Ālam: The Regions of the World*, translated by V. Minorsky (Karachi: Indus Publications, 1980), pp. 115-116, 145 and 160 and 161.

انظر أيضاً: أبو إسحاق إبراهيم الإصطخري، **مسالك الممالك** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠) (إعادة إصدار لنسخة م. ج. غويه - مطبعة بريل، ١٩٢٧)، ص٣١٨.

(٨٥) Jankowiak, Ibid., p. 170, and Thomas S. Noonan, "Fluctuations in Islamic Trade with Eastern Europe during the Viking Age," *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 16, nos. 3-4 (1992), pp. 237 and 239.

(٨٦) الإصطخري، المصدر نفسه، ص١٨٤، و Lombard, *The Golden Age of Islam*, pp. 196-197.

(*) الكارمي هو التاجر في التوابل والأفاويه، والكارمية فئة من كبار التجار الذي احتكروا التوابل التي تأتي من بلاد الهند والشرق الأقصى. للتوسُّع حول هذه الفئة والأدوار الاجتماعية والسياسية التي قامت بها، انظر: صبحي لبيب، «التجارة الكارمية وتجارة مصر في العصور الوسطى»، **المجلة التاريخية المصرية** (القاهرة)، السنة ٤، العدد ٢ (١٩٥٢)، ص٥ - ٦٣ (المترجم).

(٨٧) Sato Tsugitaka, "Slave Traders and the Kārimī Merchants during the Mamluk Period," *Mamlūk Studies Review*, vol. 10, no. 1 (2006), p. 144, and Ayalon, *L'Esclavage du Mamelouk*, p. 3.

الساحل الشمالي للبحر الأسود لجلب الرقيق السلافية والقوقازية والتركية إلى الأسواق الإسلامية. وعندما غزا العثمانيون القسطنطينية عام ١٤٥٣م، سيطروا على تجارة الرقيق في البحر الأسود (والمفارقة أن ذلك ما دفع الأوروبيين إلى التحوُّل إلى أفريقيا بحثاً عن العبيد)[٨٨]. ومنذ منتصف القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر، ازدهرت تجارةُ الرقيق في البحر الأسود تحت سيطرة تتار القِرْم، الحُلَفاء المقرَّبين من العثمانيين، الذين سيعملون كمتعهِّدين متعطِّشين للعبيد في أسواق إسطنبول، ويهاجمون الأراضي الروسية والقوقاز للحصول على مخزونهم اللازم من العبيد[٨٩].

رُسِم طريقٌ رئيسٌ ثانٍ للعبيد المجلوبين من الشعوب السلافية في أوروبا الشرقية، وقد حدث على أيدي التجار المسيحيين الأوروبيين، الإيطاليين في المقام الأول. لقد حصلوا على العبيد من البلقان وأوروبا الشرقية، إما عن طريق الإغارة، أو عن طريق شرائهم في أسواق العبيد على نهر الدانوب، ثم نقَلَ التجّارُ الإيطاليون هؤلاءِ العبيدَ عبر المراكز التجارية في البندقية وجنوة، وباعوهم عبر البحر الأبيض المتوسط في الإسكندرية أو نقلوهم إلى بغداد. ازدهرت هذه التجارةُ من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، حين طغت عليها تجارة البحر الأسود، وبحلول ذلك الوقت تحوَّل معظمُ السُّكّان السُّلافيين إلى المسيحية، مما وضعهم نظرياً خارج حدود العبيد الإيطاليين[٩٠].

كما استوعبت إسبانيا المسلمة وشمالُ أفريقيا أعداداً كبيرة من العبيد عبر طريقٍ يبدأ من نهر الراين في فرنسا وأوروبا الشرقية، منذ القرن الثامن وحتى القرن الحادي عشر. فعلى أيدي التُجّار الفرنجة والإيطاليين واليهود الرادانيين، سُحِب العبيد أولاً من أراضي الفرنجة النائية، وبعد ذلك من السلاف وراء نهر الدانوب، ومن هناك أُحضِروا إلى ليون، ثم في النهاية إلى

---

(٨٨) David Brion Davis, *Challenging the Boundaries of Slavery* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), pp. 17-18.

(٨٩) Inalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One: 1300-1600*, pp. 283-285.

(٩٠) McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce AD 300 - 900*, pp. 763-764 and 768; Davis, Ibid., pp. 17-18, and Lombard, *The Golden Age of Islam*, p. 201.

أربونة للبيع للمسلمين في إسبانيا أو حتى للنقل إلى مصر وميناء جدة على البحر الأحمر(٩١).

من شبه المؤكد أنّ أكبرَ عددٍ من العبيد الذين جُلِبوا إلى العالم الإسلامي جاؤوا من أفريقيا. وشمل هذا النوعُ من العبيد: البربرَ من الصحراء، والأفارقة السود (يُسمَّون: السود) من السَّاحل ومناطق الغابات إلى الجنوب فقط، والإثيوبيين والصوماليين (يسمَّون: الحبش)، والأفارقة السود من المناطق الداخلية الساحلية لساحل وسط شرق أفريقيا (يُسَمَّون: الزَّنج). كان أحد الطرق التي كانت تعمل قبل الإسلام، وشهدت أنشطتَها المكثفة منذ أواخر القرن السابع عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر، كان نَقْلَ العبيد عن طريق البحر من ساحل شرق أفريقيا ومن الداخل شمالاً إلى عدن وجدة، عبر الخليج الفارسي إلى بلاد فارس، أو من الشرق إلى الهند(٩٢). وبالمثل، جُلِب العبيدُ من القرن الأفريقي عبر ميناء الزيلع في الصومال عبر مضيق باب المندب إلى المركز التجاري في زبيد على ساحل البحر الأحمر في اليمن(٩٣). أصبحت موانئُ شرق أفريقيا مثل مومباسا مراكزَ رئيسةً لتجارة الرقيق في القرن التاسع عشر(٩٤).

كان الطريق الأكثر دراماتيكيّةً والموثَّق جيّداً لتجارة الرقيق إلى الحضارة الإسلامية هو شبكة مسارات القوافل التي تربط بين مراكز شمال أفريقيا في مراكش وبنغازي وتونس والقاهرة بمنطقة الساحل التي امتدت من السنغال الحديثة إلى السودان. ومع دخول المستودعات التجارية الرئيسة في غدامس وزويلة ـ الواقعتين في صحراء ليبيا المعاصرة ـ أصبحت تجارة الرقيق على طول هذه الطرق نشطةً للغاية من القرن التاسع الميلادي فصاعداً. كانت هذه المراكز في وقتٍ مبكِر في أيدي التجّار البربر، الذين عملوا مع شركاء يهود،

---

(٩١) Lombard, Ibid., p. 198; McCormick, Ibid., p. 734 ff., and Bernard S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1977), pp. 72-73.

(٩٢) Sheriff, *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar*, pp. 33-76, and Edward A. Alpers, *The Indian Ocean in World History* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 40-68.

(٩٣) Lombard, Ibid., pp. 200-201, and Lidwien Kapteijns, "Ethiopia and the Horn of Africa," in: Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 232.

(٩٤) Sperling, "The Coastal Hinterland and Interior East Africa," p. 280.

ثم تولّى الطوارق والتجّار العرب المسؤوليةَ لاحقاً. نجا هذا الطريقُ من الإلغاء القانوني للرق في تونس في أربعينيات القرن التاسع عشر، وازدهر لعدَّة عقود أخرى. قدَّمت بنغازي العبيدَ لـ إسطنبول حتى عشرينيات القرن الماضي. وعلى مدى أكثر من اثني عشر قرناً ونصف القرن، نُقِلَ ما بين ستة وسبعة ملايين أفريقي أسود كعبيدٍ عبر الصحراء[٩٥]. امتدَّ طريقٌ آخر من الأراضي الواقعة شرق بحيرة تشاد إلى السودان وإثيوبيا الحالية. فمن هناك نُقِل العبيدُ شمالاً حتى النيل إلى القاهرة وعالم البحر الأبيض المتوسط. وعلى الرغم من أنَّ هذا الطريق كان نشطاً منذ القرن الحادي عشر، فقد شهِد نشاطاً مكثَّفاً بشكلٍ خاصٍّ في القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر[٩٦].

وعلى الرغم من أنَّه لم يكن هناك تبادُلٌ في هذه الطرق إذا نظرْنا إلى حجم التجارة، فإنّ بعض طرق التجارة كانت ذات اتجاهين. تشير رواياتٌ من القرن الثالث عشر إلى أنَّ بعضَ المسلمين الأثرياء من الساحل الأفريقي على الأقل كان لديهم فتياتٌ عرب من الجواري من أماكن مثل دمشق[٩٧]. شهد المحيطُ الهندي بعضَ التجارة في الاتجاه المعاكس أيضاً خلال فترة القرون الوسطى، حيث بِيعَ العبيدُ الهنود عبر البحر الأحمر، وجُلبت النساء ـ على وجه الخصوص ـ من ميناء غوا الهندي إلى عدن، ومن هناك بيعت إلى الحجاز ومصر[٩٨].

كانت الهندُ أيضاً مصدراً أقل شهرةً لتجارة الرقيق، إلا أنها ظلّت مصدراً كبيراً: حيث استمرَّ التدفقُ لعشرات وربما مئات الألوف من العبيد الهندوس شمالاً إلى الدول التركية في آسيا الوسطى المسلمة. بدَأَ هذا عندما

---

(٩٥) Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade*, pp. 20, 24, 27, 160-163 and 167; *Hudūd al-'Ālam: The Regions of the World*, p. 165, and B. G. Martin," Ahmad Rasim Pasha and the Suppression of the Fazzan Slave Trade, 1881-1879," in: Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2: *The Servile Estate*, pp. 51-82.

انظر أيضاً: أبو إسحاق إبراهيم الإصطخري، **مسالك الممالك**، ص٤٤.

(٩٦) انظر: Spaulding, "Precolonial Islam in the Eastern Sudan," pp. 118 and 125.

(٩٧) يحكي ابن بطوطة في رحلته بين تمبكتو وكَوْكو عن التقائه برجل ثري أهداه عبداً، وكان لديه جارية من دمشق تتحدث العربية؛ انظر: Ibn Baṭṭūṭa, *Ibn Battuta in Black Africa*, p. 54.

(٩٨) انظر على سبيل المثال: Ibn Mujāwir, *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabṣir*, pp. 157 and 162.

بدأ أمراءُ الحرب الأتراك في مداهمة الهند في القرن الحادي عشر، واستمروا بعد ذلك في صورة سلطنة دلهي، ثم أنشأوا بعد ذلك الإمبراطورية المغولية التي أسَّست للحُكم الإسلامي في شمال الهند. وقد أسْفَر توسُّعُهم في الجنوب عن أعدادٍ هائلة من الأسرى الهنود المستَرَقِّين، كما طُلب العبيدُ - في بعض الأحيان - كجزءٍ من الضرائب من أتباع اللوردات الهندوس، كما باع الرعايا الهنود الفقراء أطفالَهم كعبيد. جرى تداوُلُ الكثير من هؤلاء العبيد شمالاً في آسيا الوسطى، وهي تجارةٌ استمرت حتى القرن التاسع عشر[٩٩].

بالطبع كان لبعض مناطق العالم الإسلامي أيضاً تجارةُ عبيدٍ داخليةٌ معقَّدة. ويبدو أنّ هذا كان هو الحال في آسيا الوسطى في القرن التاسع عشر، ولا سيما في جنوب شرق آسيا؛ حيث كانت تجارةُ الرقيق داخليةً أكثر مما كانت تهدف إلى التصدير إلى أراضٍ إسلامية أخرى[١٠٠]. وللمساعدة في احتكار إنتاج التوابل في مستعمراتها في جنوب شرق آسيا في القرن السابع عشر، استوردت شركة الهند الشرقية الهولندية عدداً كبيراً من العبيد من شرق أفريقيا ومدغشقر والبنغال وأجزاء أخرى من جنوب شرق آسيا لتشغيل مزارعهم[١٠١].

لم يكن المسلمون الجماعةَ الدينية الوحيدة المشاركةَ في تجارة العبيد في الحضارة الإسلامية. ففي أوائل العصور الوسطى، كان لليهود الرادانيين شبكةٌ تجاريّةٌ امتدت من فرنسا إلى شمال أفريقيا ومصر والبحر الأحمر وما وراءه. شارك كلٌّ من المسلمين والمسيحيين في منطقة القرن الأفريقي في تجارة الرقيق هناك[١٠٢]. وفي عام ١٨٣٨م، صادَفَ مستكشفٌ اسكتلنديٌّ

---

(٩٩) Scott C. Levi, "Hindus Beyond the Hindu Kush: Indians in the Central Asian Slave Trade," *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 12, no. 3 (2002), pp. 281-283.

(١٠٠) انظر: Jeff Eden, "Beyond the Bazaars: Georgraphies of the Slave Trade in Central Asia," *Modern Asian Studies*, vol. 51, no. 4 (2017), pp. 919-955; Heather Sutherland, "The Makassar Malays: Adaptation and Identity, c. 1660-1790," *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 32, no. 3 (2001), pp. 397-421 399, 403 and 416, and Nordin Hussin, "Trading Networks of Malay Merchants and Traders in the Straits of Melaka from 1780 to 1830," *Asian Journal of Social Science*, vol. 40 (2012), p. 63.

(١٠١) Alpers, *The Indian Ocean in World History*, pp. 83-84.

(١٠٢) Kapteijns, "Ethiopia and the Horn of Africa," p. 232.

حمولةَ قاربٍ من الفتيات الإماء أُحضِرْن من النيل من كردفان في السودان، وصُدِم عندما وجد أن تاجرَهنّ كان يونانياً مسيحياً(١٠٣). ومنذ أن منعت الشريعةُ المسلمين من إخصاء البشر، أصبح إنتاج الخصيان نشاطاً خاصاً بالمسيحيين داخل دار الإسلام وخارجها. ففي أوائل العصور الوسطى، كانت فيردان (Verdun) أولاً ثم البندقية أماكنَ مهمَّةً لإخصاء الشباب (على الرغم من أن الكثير من المعاهدات المبرمة مع الكارولنجيين كانت قد حظرت ذلك فنيّاً)، وكذلك أرمينيا، وفي القرون اللاحقة إثيوبيا وباقرمي في منطقة الساحل الوسطى(١٠٤). وصف طبيبٌ فرنسيٌّ في أواخر القرن التاسع عشر كيف أنّ إخصاءَ العبيد الذين جُلِبوا إلى النيل من السودان كان مهمةً احتكرها القساوسة الأقباط في قرية زاوية الدِّير في صعيد مصر(١٠٥).

السَّواد والرِّقُّ في الحضارة الإسلامية

كما ناقشنا بإيجاز في المقدمة، فإن التمييز العنصري والقوالب النمطية العُنْصرية موجودان منذ فترة طويلة في الحضارة الإسلامية وبين المسلمين. وأهم هذه الأسباب هو تصور السواد على أنه نقصٌ، وارتباطه بالرق، كما نرى عادةً في بعض أجزاء العالم العربي في الإشارة إلى السود على أنهم عبيد.

غالباً ما كان الرقّ عنصريّاً في الحضارة الإسلامية. وكان السَّوادُ مجرَّدَ جانب واحد من هذا. فعلى عكس أمريكا الشمالية، حيث كانت العبودية والسواد مترادفيْن، مع استبعاد الفئات العِرْقية الأخرى، فإن العبودية في الحضارة الإسلامية قد اتخذت الكثير من الاتجاهات العنصرية والقِيَم السلبية والإيجابية. كانت الكلمات المختلفة للتعبير عن العبيد تَعْني العِرْقَ بطرائق

(١٠٣) David Roberts, *Sketches in Egypt and Nubia* (Aalsmeer: Pulchri Press, [1980]), p. 62.

(١٠٤) William D. Phillips, Jr., *Slavery in Medieval and Early Modern Iberia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), p. 56; McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce AD 300 - 900*, p. 764, and Jan S. Hogendorn, "The Location of the "Manufacture" of Eunuchs," in: Miua Toru and John Edward Philips, eds., *Slave Elites in the Middle East and Africa* (London: Kegan Paul, 2000), pp. 47-49.

(١٠٥) Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, pp. 99-101; Hogendorn, Ibid., and Otto Meinardus, "The Upper Egyptian Practice of the Making of Eunuchs in the XIII and XIX Century," *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 94, no. 1 (1969), pp. 50-51.

مختلفة في أوقاتٍ مختلفة. إن ذكر كلمة مملوك في القاهرة في القرن الرابع عشر كان سيشير إلى وجود عضوٍ قويٍّ في القبجاق التركي في الطبقة العسكرية الحاكمة. وقبل ذلك بقرنين من الزمان كانت كلمة مملوك خاصّةً بالرقيق الأفارقة السُّود الذين يعملون في الجيش الفاطمي. إنّ قَوْلَ كلمة كول (kul) في إسطنبول في القرن السادس عشر سيُحضِر إلى الأذهان عبداً من النخبة ذات البشرة الفاتحة للسُّلطان العثماني، مثل الصِّربي صقللي محمد باشا. وفي أصفهان كانت كلمة غلام تعني عبداً إمبراطوريّاً أرمنياً للشاه الصَّفوي. أما كلمة جارية في إسطنبول في القرن التاسع عشر، فقد كان من المحتمل أن تعني امرأةً شركسيّةً شقراء، ولكنها كان من الممكن عبر البحر المتوسط في القاهرة أو مكة المكرمة أن تعني أيضاً: امرأة إثيوبية أو يونانية(١٠٦). وفي وقتٍ سابقٍ في شمال أفريقيا، ربما كانت كلمة جارية تعني امرأةً بربرية، في حين كان الفارسي حينها يفهمها على أنها تصوّر امرأةً تركيةً أو هندية أو سلافية(١٠٧).

أشار الكثير من الباحثين في التاريخ الإسلامي والرّق ـ على نطاقٍ أوسع ـ إلى ارتباط السَّواد بالرقّ في الحضارة الإسلامية، وكذلك إلى استخدام السَّواد لتسويغ الاستعباد(١٠٨). كما يشير شوقي الهامل، فإنّ ابن بطلان

---

(١٠٦) C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2014), pp. 106-109; Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (New York: Cosimo, 2005), pp. 186-187; De la Puente, "The Ethnic Origins of Female Slaves in al-Andalus," pp. 127-128, and Matthew S. Gordon, "Abbasid Courtesans and the Question of Social Mobility," p. 34, both in: Gordon and Hain, eds., *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*.

(١٠٧) Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), p. 58; Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*; Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*; Jonathon Glassman, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011); Chouki El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013), and Eve Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003).

(١٠٨) وهم: الإثيوبيون، وزنجيات شرق أفريقيا، ومجموعة من الأفارقة السود من الصحراء (الزغويات)؛ انظر: المختار بن الحسن بن بطلان، «رسالة جامعة للفنون نافعة في شراء الرقيق وتقليب العبيد»، في: **نوادر المخطوطات**، تحقيق عبد السلام هارون، ٢ ج (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.])، ص٣٧٣ ـ ٣٧٨. للاطلاع على تفاصيل مشابهة، انظر:

Ismā'īl Mufīd Istanbūlī, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, edited by Selime Çınar and Eşref Altaş (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), p. 169.

(ت. ١٠٦٦م) ـ وهو طبيبٌ مسيحيٌّ كتب كتاباً مختصراً كدليلٍ لشراء العبيد ـ يصف بالفعل النساء النوبيات بأنهنَّ خاضعاتٌ ومطيعاتٌ لسادتهنَّ «كما لو أنهن خُلقن للرق»، إلا أنّ هذه الكلمات تأتي بعد مدحه لهنَّ على أنهنَّ تقيّات وعفيفات وأخلاقهنَّ حسنة. وكان هذا كلُّه جزءاً من تصنيفه للنساء الإماء على أساس الأعراق المختلفة، حيث يُدرِج كلَّ عِرْق منهنَّ في درجته قوةً وضعفاً. لم يربط ابنُ بُطلان السوادَ بالعبودية، بل ربط النوبيات بالعبودية. إنّ ثلاثَ مجموعاتٍ أخرى يصنِّفُها كلٌّ من الأمريكيين المعاصرين والتقليد العربي الإسلامي على أنهم أفارقة سود، ليسوا من العبيد بالطبيعة لدى ابن بطلان[١٠٩]. ويلاحظ معاصِره عالم الإنسانيات مسكويه (ت. ١٠٣٠م) أن فَضيلة الوفاء في العبيد تبرز في الإثيوبيين [الحبش] والنوبيين... واليونانيين [الروم][١١٠].

إنّ العنصرية المعادية للسُّود موجودةٌ منذ فترة طويلة في الحضارة الإسلامية للأسف، حتى إنها غرست نفسها بأَثَرٍ رجعيٍّ في التُّرْبة النبوية[١١١]. يقول أحد الأحاديث المنسوبة إلى النبي (الذي حكم عليه كبارُ علماء الحديث بالوضع): «إن الأسود [وفي لفظ: الزنجي، وفي لفظ: لا خير في الحبش...، وفي لفظ: السودان] إذا جاع سرق، وإذا شبع زنى». تعاملت الكثير من هذه الروايات مع السود الأفارقة والعبيد على أنهما سواءٌ. على الرغم من أن هذه النصوص المصنوعة التي ربما وضعتها مجموعةٌ من الكذّابين، فإنّ البعض من العلماء أيضاً قد تداولوا إحدى القصص للعالِم العظيم الشافعي وهو يُدرِّس في مسجدٍ، إذ رأى رجلاً ينظر حوله بين الخدم والعبيد النِّيام في المسجد، فأرسل الشافعيُّ أحدَ طلَّابه ليسأل الرجل عما إذا كان يبحث عن عبدٍ أسودَ أعورَ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الشافعي يخبره بأنه سوف يجد عبدَه في الحبس. وكان الأمر كما أخبر الشافعيُّ بالفعل.

---

(١٠٩) El Hamel, Ibid., p. 62 ff.

(١١٠) أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق عماد الهلالي (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١)، ص٤١٦ ـ ٤١٧.

(١١١) شمس الدين محمد السخاوي، **المقاصد الحسنة**، تحقيق محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص١١٩ ـ ١٢٠، وإسماعيل العجلوني، **كشف الخفاء عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق أحمد القلاش، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٩٧)، ج١، ص٢٦٢.

وعندما سُئِل كيف تنبّأ بذلك، أوضح الشافعي أنه استنتجَ ذلك من حديث النبي: «العبيد: إن جاعوا سرقوا، وإن شبعوا زنوا»[١١٢].

إلا أنّه ليس هناك ما يدلُّ على أن قصة الشافعي موثوقة تاريخياً، وتشير الدلائلُ بقوة إلى أن العلماء المسلمين الكبار اعتبروها مُلفَّقة. هناك سلسلة قوية ـ وربما مهيمنة ـ من الشكّ الحادّ بين علماء الحديث المسلمين تجاه مثل هذه النصوص العنصرية الصريحة. صنَّف العالم الدمشقي ابن القيم (ت. ١٣٥١م) الحديثَ الذي استشهد به الشافعي على أنه مكذوب بوضوح، وأدرجه مع سلسلةٍ كاملةٍ من الأحاديث التي تذمُّ الأفارقة السود والعبيدَ الأفارقة، وأوضح ابن القيم أنها موضوعةٌ بسبب محتواها العنصري[١١٣].

يمكن رؤية معارضة العلماء المسلمين للعنصرية المعادية للسود بشكلٍ واضحٍ غالباً في ردّ فعل العلماء المؤثّرين في الأسطورة سيئة السمعة: لعنةَ حام. نشأت هذه القصة في الكتاب المقدَّس (التكوين ٩: ٢١ ـ ٢٩)، الذي يخبرنا كيف كان نوح مخموراً وعارياً في خيمته، فرأى حامُ ابنُ نوحٍ والدَه عارياً ولم يبادر بسَتْره، بل أخبر إخوته، الذين ستروا عورتَه. وعندما استيقظ نوح وعَلِم ما حدث، قال: «ملعونٌ كنعان! [ابن حام] عبْدَ العبيدِ يكون لإخوته». يوضح الهامل كيف بنى التقليدُ التلمودي على هذه القصة الكتابيةِ، وولَّد في نهاية المطاف نسخةً من أسطورة حام أضافت عنصرَ السَّواد إلى احتقارِ ذرية حام أيضاً. وفي دراسته الطويلة حول لعنة حام، يقول ديفيد غولدنبرغ (David Goldenberg) إن ارتباط حام بالسواد قد وُجِد لأول مرة في نصٍّ مسيحيٍّ سريانيٍّ يرجع إلى القرن الرابع. يقول غولدنبرغ كذلك إن نُسَخَ السواد والرّق من أسطورة لعنة حام قد دُمِجت في السرديات المجمَّعة في

---

(١١٢) ترد الرواية أولاً لدى البيهقي (ت. ١٠٦٦م). انظر: أبو بكر أحمد البيهقي، **مناقب الشافعي**، تحقيق السيد أحمد صقر، ٢ ج (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٠)، ج٢، ١٣٤ ـ ١٣٥. وفي هذه الرواية التي تكررت في كتب لاحقة مثل **مناقب الإمام الشافعي** للرازي ترد الكلمةُ: «الحبس» على أنها «الحبش»، ولا معنى لها في الحكاية. إسناد البيهقي: «أبو عبد الرحمن السلمي، سمعت منصور بن عبد الله الهروي يقول: سمعت المغازلي بحلب يقول: سمعت المزني»، والهروي موصوف بالكذب ورواية الغرائب؛ انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ١٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج١٣، ص٨٤ ـ ٨٥.

(١١٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٤)، ص١٠١.

القرن الأول من العهد الإسلامي(١١٤).

فعلى الرغم من أنّ باحثين مثل الهامل وضّحوا كيف أثّرت أسطورة لعنة حام في الصور النمطية حول السَّواد والأفارقة في الشرق الأوسط الإسلامي وعزّزتها، فإنهم لم يعترفوا بالقدر الكافي بالاستجابة النقدية للكثير من العلماء البارزين، سواء لروايات الأسطورة التي تركّز على السَّواد أو تلك التي تضمُّ إلى ذلك لعنة العبودية(١١٥). روى المؤرخون والأدباءُ المسلمون قصة لعنة حام من تقليد الكتاب المقدَّس كجزء من استعراضهم للتاريخ البشري. وبشكلٍ عام، اعتمد المؤرخون والمفسِّرون المسلمون بشكلٍ حرٍّ على الكتاب المقدَّس والمدوَّنات الأخرى لليهود والمسيحيين لاستكمال القَصص التي أُلْمِح إليها في القرآن ومَلْء تاريخ العصور التي قبل الإسلام. كانت هناك أحاديث للنبي عن مثل هذه الأشياء، لكنها لم تكن كافيةً لإعادة بناء التاريخ البشري، حيث كانت تفتقر إلى التفاصيل الشاملة الموجودة في تقاليد الكتاب المقدَّس. كان المسعودي (ت. ٩٥٦م) ـ أحد المؤرخين المسلمين الأوائل الذين ذكروا لعنة حام ـ مقارناً هذه القصة الكتابية بالروايات الموثوقة الواردة عن المصادر الإسلامية المحتج بها، مشيراً إلى التناقض بينهما(١١٦).

أدرك العلماء المسلمون أن الاعتماد على تقليد الكتاب المقدَّس كان مغامرةً محفوفةً بالمخاطر، لأنهم كانوا على يقينٍ أن الكثير من الموادّ الكتابية (في الواقع: المواد شبه الكتابية) لم تكن محفوظةً، بل حُرِّفت لحجب رسالة الله الخالدة إلى أنبيائه(١١٧). ومع ذلك: فما المحتوى الأصيل الذي كان لا يزال من الممكن استخدامه، وما الذي جرى تحريفُه؟ يمكن رفضُ النصوص التي تتعارض بوضوحٍ مع التعاليم الصريحة للقرآن والسُّنة،

---

(١١٤) David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), pp. 172-174 and 197, and El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*, pp. 62-71.

(١١٥) El Hamel, Ibid., pp. 70-86.

(١١٦) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، تحقيق كمال حسن مرعي، ٤ ج (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥)، ج١، ص٢٦ ـ ٢٧ و٣٣.

(١١٧) روي عن ابن عباس التحذيرُ من قراءة كتب أهل الكتاب لأن القرآن لم يُحرَّف مثلَ كتبهم؛ **صحيح البخاري**، كتاب الشهادات، باب لا يُسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها.

لكنّ الوضعَ كان ملتبساً مع القصص التي إمّا تبدو غيرَ مُشكِلة أو يبدو أنها تتعارض مع التعاليم الإسلامية الثابتة فقط إذا فُهِمت من وجهةِ نظرٍ معيَّنة(١١٨). اختلف العلماءُ المسلمون حول الخانة التي ينبغي أن يسقط فيها عنصرٌ ما من تقاليد الكتاب المقدَّس على هذا الطَّيْف. فقد لا يكون لدى بعضهم أي قلقٍ من ترديد قِصّة داود وبثشبع، في حين ينكرها آخرون باعتبار أنها هُجومٌ لا أساسَ له على العصمة الأخلاقية للأنبياء(١١٩). ومن ثَمَّ فقد اختلفوا حول قصة لعنة حام.

عندما عرض المسعودي والعالم السُّنّي المتقدِّم ابن قتيبة (ت. ٨٨٩م) قصّةَ لعنة حام، نَقَلا العُنصرَ المتعلقَ بلعنة العبودية مباشرةً من تقليد الكتاب المقدَّس(١٢٠)، وكانت الرواية الوحيدة التي استشهدوا بها عن مصدر مسلم

---

(١١٨) انظر: Walid A. Saleh, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqāʿīs Bible Treatise* (Leiden: Brill, 2008), pp. 1-3, and Younus Mirza, "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim," *Islam and Muslim Christian-Relations*, vol. 24, no. 3 (2013), pp. 277-298.

يلخص حديثُ النبي ذلك التوتُّرَ: «ما حدَّثكم أهلُ الكتابِ فلا تصدِّقوهم ولا تكذِّبوهم، وقولوا آمنا بالله ورسله، فإن كان باطلاً لم تصدقوه، وإن كان حقّاً لم تكذِّبوه»، وفي حديثٍ آخر قال النبي ﷺ: «حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»، وكما يوضح الخطابي: فليس هذا إِذْناً لرواية الأكاذيب عنهم، ولكن يجوز للمسلمين أن يرووا عن تلك المصادر رواياتٍ من التقليد الكتابي من دون إسناد، لأن مثل هذه الأسانيد لم تكن موجودة أصلاً. يوضح الذهبي أن هذا يعني أنه يمكن للمسلمين أَخْذ معلوماتٍ مثل الطبّ ولكن ليس الاستدلال بذلك في الفقه والعقيدة؛ **سنن أبي داود**، كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب، باب الحديث عن بني إسرائيل؛ أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، ط٣، ٤ ج (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج٤، ص١٨٧؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج٣، ص٤٧٠؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٨، ص٥٣٠ وج ١٣، ص٤١٢. روى الدارمي (ت. ٨٦٨م) حديثاً حذّر فيه النبيّ ﷺ من الرواية عن أهل الكتاب: «كفى بقوم ضلالاً، أن يرغبوا عما جاء به نبيُّهم، إلى ما جاء به نبيٌّ غيرُ نبيِّهم، أو كتاب غير كتابهم»؛ **سنن الدارمي**، المقدمة، باب من لم يرَ كتابة الحديث.

(١١٩) القصة رواها وهب، وقال عبد الرحمن الداوودي (ت. ١٠٧٤ ـ ٥م) إن القصة لا تثبت؛ انظر: Raif Georges Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 2 vols. (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1972), vol. 1, pp. 68-81.

انظر أيضاً: عياض بن موسى القاضي عياض، **كتاب الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠)، ص٣٦٣ ـ ٣٦٥.

(١٢٠) يقصد العلماءُ المسلمون بالتوراة عموماً: المجموعة الأوسع من نصوص الكتاب =

هي التي ذكرت السَّواد، وهي ما ورد عن القاصّ المسلم المبكِر وهب بن منبه (ت. ٧٣٢م)، إلا أنّ وهباً نفسَه كان يستمدُّ جزءاً كبيراً من كتاباته من تقاليد الكتاب المقدَّس، مثل قصة داود وبثشبع[١٢١]. تظهر روايةٌ أخرى للعنة السواد في كتاب المستدرك لعالم الحديث السُّنّي الحاكم (ت. ١٠١٤م)، منسوبةً إلى الصحابي ابن مسعود. ولكن كتاب حديث الحاكم تعرَّض لانتقاداتٍ شديدةٍ من العلماء اللاحقين؛ لقبوله المتساهل غير الناقد للروايات المشكوك فيها، ورُدَّتْ هذه الروايةُ عموماً وحُكم عليها بأنها ضعيفة[١٢٢].

وتكْمُن تقاليد الكتاب المقدَّس أيضاً في جذور معظم الروايات الإسلامية لرواية لعنة العبودية. يورِد ابن عبد الحكم (ت. ٨٧١م) في كتابه تاريخ مصر روايةً عن الصحابي ابن عباس يذكر فيها أن نوحاً حكم على أبناء حام بأن يكونوا عبيداً لأخيه سام عندما لم يُجِب حام نداءَه[١٢٣] ابن عباس هو أحد الصحابة الذين يروون موادَّ تفسيريّةً من التقليد الكتابي [إسرائيليات]، إلا أنه لا يعزو هذه الروايات إلى النبي نفسِه. يعتمد الطبري (ت. ٩٢٣م) ـ في كتابه الشهير ـ على المصادر الإسلامية فقط في عرض هذه الحادثة. يتضمَّن تاريخ الطبري روايتيْن لرواية لعنة العبودية عن المؤرخ المبكِر ابن إسحاق، إلّا أن ابن إسحاق تعرَّض لانتقاداتٍ شديدةٍ لقرون؛ لأنه كان يعتمد على صحف مكتوبة، مثل تلك الموجودة عند وهب، من دون تمحيص[١٢٤]. يتضمَّن تاريخ الطبري روايةً أخرى عن لعنة العبودية عن

= المقدّس، والشريعة، والتفسير؛ انظر: Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2017), p. 292.

(١٢١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص٢٥ ـ ٢٦، والمسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، ج١، ص٢٧ و٣٣.

(١٢٢) وهي أن نوحاً لعن نسلَ ابنه حام بالسواد لأنه رأى أباه يستحمّ عارياً؛ انظر: عمر بن علي بن الملقن، **مختصر المستدرك للحافظ الذهبي**، تحقيق سعد عبد الله الحميد وعبد الله حمد اللحيدان، ٨ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩١)، ج٢، ص٩٩٩، و Brown, Ibid., p. 110.

(١٢٣) عبد الرحمن بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق محمد صبيح (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ص١٧. إسناد الرواية مقبولٌ إلى حدّ ما وفق مباني الحديث السُّني.

(١٢٤) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الرواية وآداب السماع**، تحقيق محمود الطحان، ٢ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣)، ج٢، ص١١٤؛ عبد العظيم المنذري، **جواب الحافظ المنذري على أسئلة الجرح والتعديل**، ص٧٣ ـ ٧٦، والذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج٢، ص٢٦٦ وج ٣، ص٤٧٠.

التابعي الكبير الثقة السائب بن مالك الثقفي (توفي أوائل القرن الثامن). لم يذكر السائب أيَّ حُجة، إلا أنّه على كل حال ما يرويه هو رأيه الخاص، وليس ميراثاً معتبراً عن النبي أو حتى أصحابه[١٢٥]، إضافة إلى أنه ينبغي أن لا نفترض أن الطبري يعتقد صحةَ هذه الرواية؛ فإن إدراجَ الطبري الرواياتِ في تاريخه لا يعني بأي حالٍ من الأحوال أنه يصدِّقها أو يصحِّحها[١٢٦].

يبدأ النقد الحقيقي لأسطورة لعنة حام مع فقيه بغداد المؤرخ والمحدِّث ابن الجوزي (ت. ١٢٠١م)، الذي ينجز هذه المهمَّة سريعاً حيث قال: «فأما ما يروى أن نوحاً انكشفت عورته فلم يغطّها ما سودّ، فشيء لا يثبت ولا يصح»[١٢٧]. بعد ذلك بثلاثة قرون، يشرح السيوطي (ت. ١٥٠٥م) أن نقض ابن الجوزي ينطبق أيضاً على عنصر العبودية الوارد في أسطورة اللعنة أيضاً؛ لأن اللفظة التي أشار إليها ابن الجوزي واردة في رواية لعنة العبودية من قصة حام. ويخلص السيوطي إلى أن المصدر الأصحَّ حول أصول ألوان البشر هو الحديث الذي فيه أن الله خلق آدم من حفنة من تراب الأرض متعدِّدة الألوان[١٢٨]. يذكر المؤرخ الشهير ابن خلدون (ت. ١٤٠٦م) أنّ القصة في الكتاب المقدَّس لا تذكر السَّواد، بل لعنة العبودية فقط، وأن هذا كله «حكايةٌ من خرافات القصاص»، فكما يوضِّح فإنّ لونَ البشرة هو نتاج البيئة[١٢٩].

---

(١٢٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج١، ص١٢٥ ـ ١٢٦ و١٢٩.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج١، ص١٣. لقد احتفظ المؤرخون، مثل الطبري، في أثناء تشكيلهم سرداً دقيقاً لما يقدِّمونه؛ بالكثير من المواد التاريخية المتنوِّعة والمتناقضة، والتي يخالفونها؛ انظر: Chase Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), pp. 35-36 and 79.

(١٢٧) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **تنوير الغبش في فضل السودان والحبش**، تحقيق مرزوق علي إبراهيم (الرياض: دار الشريف، ١٩٩٨)، ص٣٥.

(١٢٨) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **رفع شأن الحبشان**، تحقيق محمد عبد الوهاب فضل (القاهرة: محمد عبد الوهاب فضل، ١٩٩١)، ص٢٧١ ـ ٢٧٢. كما وضع السيوطي مختصراً لهذه الرسالة مع بعض الإضافات اليسيرة؛ انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **أزهار العروش في أخبار الحبوش**، تحقيق عبد الله محمد الغزالي (الكويت: مركز المخطوطات، ١٩٩٥)، ص١٩.

(١٢٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، تحقيق خليل شحادة وسهيل زكار، ٨ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج١، ص١٠٥.

فكرةُ أنَّ أمة «السُّود» قد حُكِم عليها بالعبودية من قِبَل الأب النبيّ كانت ببساطةٍ غير دقيقة لدى علماء مثل ابن الجوزي والسيوطي، ومن ثَمَّ كتبوا أعمالاً تسرد الفضائلَ والإنجازاتِ التاريخيةَ للأفارقة السود لدحض ارتباط السَّواد بكلٍّ من الدناءة والعبودية. كان هذا بالمثل غرضَ الأديب الشهير الجاحظ (ت. ٨٦٨م) من كتابه: **فخر السُّودان على البيضان**، وغرض كتابٍ مماثل على الأرجح لابن المرزبان (ت. ٩١٩م)[١٣٠]. ويقدِّمُ ابن الجوزي كتابه عن فضائل الأفارقة السُّود [**تنوير الغبش في فضل السودان والحبش**] بتوضيحِ أنّه ألَّفه لتسلية الأفارقة السود بتذكيرهم بأن «الاعتبار بالإحسان، لا بالصُّورِ الحسان»[١٣١].

هل يعني هذا أنّ الأسودَ ليس جميلاً في رأي ابن الجوزي؟ نعم، ولا يمكن إنكار أن هذا والكثير من التعبيرات الأخرى في الفكر العربي الإسلامي تربط السواد بالقبح (انظر الملحق الأول ـ العبد البصري الوليّ). لكن بالنسبة إلى علماء مثل ابن الجوزي، كان هذا حُكماً جمالياً تقليدياً، وليس حُكماً أخلاقياً أو تقييماً للقيمة الإنسانية المتأصِّلة[١٣٢]. لقد أكَّد عالِمٌ سُنيٌّ بارزُ الرأيَ الثابت منذ قديم الذي يقول بأنّ من يقل إن النبي ﷺ كان أسودَ فقد قال قولاً كُفريّاً، وأكّدَ أيضاً على الموقف الثابت منذ قديم الذي يقول إنّ أي حديثٍ يسيء إلى «الحبش أو السُّود» هو حديث موضوعٌ بالضرورة، لم يكن هذا تناقُضاً. لقد أوضح هذا العالِمُ أنّ ادعاءَ كونِ النبي

(١٣٠) سمَّى كاتب جلبي (ت. ١٦٥٧م) هذا الكتابَ: **كتاب السودان وفضلهم على البيضان**، إلا أنّ عُلماء أقْدم مثل الخطيب البغدادي (ت. ١٠٧١م) قد سمّاه: **كلف السودان**. انظر: محمود الطحان، **الحافظ الخطيب البغدادي وتراثه في علوم الحديث** (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١)، ص٢٩٦، وكاتب جلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق محمد عبد القادر، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ج٣، ص٤٩.

(١٣١) تضمَّنت رسائل ابن المرزبان والسيوطي وابن الجوزي فصولاً حول شخصياتٍ إسلامية بارزة، بدْءاً من ابن أبي بكر إلى الفرزدق؛ وقعت في حب النساء الأفريقيات السود، أو اعتبروهن أجملَ من «البيض»، إلا أنّ من القصص ما يحتوي على مضامين توبِّخ الرجال على الوقوع في حب النساء؛ انظر: السيوطي، **رفع شأن الحبشان**، ص٣٦٦ ـ ٣٦٩، وابن الجوزي، **تنوير الغبش في فضل السودان والحبش**، ص٢٣٣ ـ ٢٤٥ (وهذا القسم برمته مأخوذ من ابن المرزبان).

(١٣٢) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص٢٩. انظر أيضاً: Aḥmad al-Tunbuktī Bābā, *Mi'rāj al-Ṣu'ūd: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, edited and translated by John Hunwick and Fatima Harrak (Rabat: Institute of African Studies, 2000), pp. 30-35.

أسودَ كانت مشكِلاً فقط إذا كان المقصود بهذا الاستهزاء، وشرح أن هذا هو ما يُفهَم بين الشعوب التي تقَدِّر البشرة الفاتحة وترى السوادَ قبيحاً، مثل العرب، مضيفاً أنه بين بعض الشعوب الأفريقية، التي تعتبر البشرةَ الداكنة أجملَ، فإن ادعاء أنّ النبيَّ أسود في تلك السياقات لن يعتبر استهزاءً[١٣٣].

قد يبدو هذا وكأنه دفاع مشوّه عن تقليد يسيء إلى السواد، لكنّ رفضَه على هذا النحو يتجاهل الجهدَ الهائل الذي بذله عددٌ من أشهر العلماء في التاريخ الإسلامي في سبيل فصل السَّواد عن العبودية والازدراء. لم يكن ابن الجوزي متورِّطاً في محاولةٍ مثيرةٍ للشفقة للالتفاف على اتهاماتٍ عنصرية. لقد ألَّف هو والسيوطي وآخرون الكثير من الكتب التي تضمّ مئات الصفحات لإثبات أنَّ السَّوادَ كان غالباً لونَ النبل الروحي والإنجاز. تتكوَّن الكتبُ التي وضعها الجاحظ وابن الجوزي والسيوطي بشكلٍ أساسيٍّ من السِّيَرِ الملهمة للرؤساء والأولياء والعلماء السود في العصور الإسلامية وما قبلها. كانت هذه الشخصيات قدواتٍ للجميع، وليست عبيداً للآخرين.

بالطبع تمكث العنصريةُ بشدَّة حتى بين رجال الدين المستنيرين. لقد رُويَ في الكثير من المكتب حكاية فيها توصل الشافعي إلى تحديد شخصية مجهولة بأنها عبد أسود باعتبارها دليلاً على حذف الشافعي . وتعليقاً على كتاب ابن المرزبان حول فضائل الأفارقة السود، استنكر أحدُ العثمانيين في القرن السابع عشر الكتابَ بناءً على أن مؤلِّفَه هو نفسُه الذي كَتَبَ: تفضيل الكلاب على كثيرٍ ممن لبس الثياب (أي: البشر)[١٣٤]. كان العبيد ـ في بعض الأحيان ـ يتجمَّعون مع مهمشين آخرين في الثقافة الحضرية التي ينتجها الذكور. ثمّة قولٌ آخر (ربما يكون مكذوباً) يُنسب إلى الشافعي: «ثلاثةٌ إن

---

(١٣٣) هو العالم المكي الملا علي القاري (ت. ١٦٠٦م)، انظر: ملا علي القاري: **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، تحقيق محمد لطفي الصباغ، ط٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص٤٢٢، وشرح **الشفا**، مطبوع على هامش: أحمد شهاب الدين الخفاجي، **نسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض**، ٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي؛ إعادة طبع: القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٠٩)، ج٤، ص٣٩٤.

(١٣٤) جلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج٣، ص٤٩.

أكرمتَهم أهانوك: المرأة والعبد والفلّاح»(*)[١٣٥].

أدوار الرقيق وتجاربهم في الحضارة الإسلامية

شملت الحضارةُ الإسلامية كلَّ التنوُّع المذهل الذي قد يتوقعه المرءُ من برجٍ من الكواكب يجمع الرُّعاة في غرب أفريقيا مع العلماء في بلغراد والتّجار في آتشيه، وكان العالم مشبعاً بالرق. لقد كان صعباً أن نجد مساحةً في القانون أو الثقافة أو الاقتصاد لا تنظر إلى التفاعل بين الرقيق والأحرار، ومن ثَمَّ تطرح أسئلةً حول ما يجب أن تكون عليه علاقاتهم وحقوقهم وواجباتهم تجاه بعضهم. إن تقديمَ تصوُّرٍ شامل عن الرقِّ في الحضارة الإسلامية سيُغرق كلّاً من القارئ والمؤلف، إلا أن الاكتفاء بتعميماتٍ مبسطة سيكون مضلِّلاً أيضاً. وكما رأينا، فإنّ هناك بعضَ الملامح العامَّة للرق في الحضارة الإسلامية، أو على الأقل الرق كما جرت ممارستُه. ولكن علينا أن نتذكَّر أن هذه الملامح العامَّة كانت موجودة دائماً إلى جانب الاستثناءات، سواء أكانت خيانات للمِثال النموذجي، أو اختلافات لا مفرَّ منها في عالم واسع.

على سبيل المثال، قد يكون تنوُّعُ العبودية مفاجئاً في منطقة غرب أفريقيا الممتدَّة بين مالي الحديثة وشمال نيجيريا على مدى ثلاثة قرون، حتى وإن كنا نتحدَّث داخل منطقة واحدة من العالم الإسلامي. ففي إمبراطورية سونغهاي (المتمركزة في تمبكتو) في القرن السادس عشر، كان العبيدُ في كل مكان. يمكن العثور عليهم كإماءٍ محظيّات حتى بين غير النخبة، مثل العمَّال الكادحين في مناجم الملح، ويمكن أن نجدهم كأشياء للبيع ليجري تداولها شمالاً إلى البحر الأبيض المتوسط، كمغنين وموسيقيين، كخصيان يحرسون حريمَ النبلاء، كجزءٍ رئيسٍ من وحدة سلاح فرسان النخُّبة لدى الحاكم، كعُمّال زراعيِّين، أو حتى ـ وفقاً لليون الأفريقي (Leo Africanus) (ت. ١٥٥٠م تقريباً) ـ كوكلاء وحيدين للبيع والشراء في

(*) هذا هو اللفظ الذي نقله العجلوني في **كشف الخفاء**، أما الغزالي فنقله في **إحياء علوم الدين** بلفظ: «ثلاثة إن أكرمتهم أهانوك وإن أهنتهم أكرموك: المرأة والخادم والنبطي»، وشرحه قائلاً: «أراد به إن محَّضْتَ الإكرامَ ولم تمزِجْ غلظك بلينك وفظاظتك برفقك» (المترجم).

(١٣٥) العجلوني، **كشف الخفاء عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ج١، ص٣٨٨.

سوق الخضار في تمبكتو(١٣٦).

وحتى في مجالٍ مقيدٍ مثل مجال الزراعة صغيرة المساحة المنتشرة على نطاقٍ صغير، اختلفت ممارسة الرق بصورةٍ كبيرةٍ. استخدم مسلمو ماراكا الناطقون بالبامبارا [لغة في غرب أفريقيا] في أواخر القرن الثامن عشر أعداداً كبيرة من العبيد للزراعة، في حين عمِلَ جيرانُهم البامبارا من غير المسلمين في الحقول بأنفسِهم مع عدد أقل من العبيد للمساعدة(١٣٧). كما لم تكن الزراعة صغيرة المساحة النوعَ الوحيد من العمل الزراعي الذي عانى منه العبيد. فمع تشكيل خلافة سوكوتو القوية، برزت الظاهرةُ الجديدة للمَزَارع الكبيرة التي يعمل فيها العبيدُ ويمتلكها التجار أو النبلاء. كان هناك نحو عشرين ألفاً من العبيد يعملون إما في حرث أرض المالِك على إيقاع الطَّبْل أو في نسج القطن، أو يعملون كعائلاتٍ من العبيد تزرع أراضيهم الخاصَّة ولكنهم يوفّرون عمالة عَرَضِيّة لمالِكِهم(١٣٨).

تمتَّع العبيدُ بمعاملةٍ مختلفةٍ بشكلٍ ملحوظٍ حتى داخل المناطق الجغرافية الضيقة نسبياً. كانت أُسَر الرقيق الهوسا الذين يعملون في المزارع من أجل أسيادهم في إمارة كانو، كانوا في الأساس أسراً مستقلةً ماديّاً يعملون في أراضيهم الخاصَّة وفي الوقت المناسب للعمل بالنسبة إليهم، وكانوا يقدّمون عملاً متقطِّعاً لمالكيهم. وكانت قدرة المالكين على بيع أفراد هذه العائلات مُقيَّدةً بشدة مِن قِبَل الرأي العام، وكانت المكاتبة معاملةً شائعةً، وتحرُّرُ العبيدَ من دون أن يلزمهم واجبُ الرعاية لأسيادهم السابقين (براء). ومع ذلك، ففي إمارة زارية المجاورة، ظل حتى العبيدُ المحرَّرون من النخبة الفولانية نوعاً من الأشخاص غير الأحرار، وظلوا يدفعون الإيجار لمالكهم السابق أو حتى لأجداده(١٣٩).

(١٣٦) Hunwick, "Notes on Slavery in the Songhay Empire," pp. 22-25.

(١٣٧) Nehemiah Levtzion, "Islam in the Bilad al - Sudan to 1800," in: Levtzion and Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa*, p. 76.

(١٣٨) Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," p. 204.

(١٣٩) Hill, "Comparative West African Farm Slavery Systems," pp. 37-41.

قال المستكشف البريطاني هيو كلابيرتون (Hugh Clapperton) إنه في خلافة سوكوتو نحو عام ١٨٢٠م لم يكن الأطفال العبيد يُباعون قطّ ما داموا غير قابلين للتحكّم والسيطرة حتى بعد العقوبة المتكررة؛ انظر: Fisher and Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa*, p. 73.

فبدلاً من محاولة إجراء مسح إقليميٍّ أو زمنيٍّ للرقِّ في التاريخ الإسلامي، قد يكون من الأكثر فاعليّةً استكشافُ بعض الأدوار الأكثر ملاءمةً التي أداها العبيدُ في الحضارة الإسلامية، وأكثر جوانب تجاربهم شُيُوعاً. قد تكون أيضاً نظرةً أكثر حميميةً على ملايين الحيوات التي عاشوها.

الرقيق باعتباره شخصاً بلا جذور وسلعةً

حتى في الرؤية المثالية للرقّ في الشريعة، كان العبيدُ قبلَ كل شيء بشراً بلا جذور. لقد أُسِروا في ساحة المعركة أو أُخِذوا كغنيمة من أرض محتلَّة أو في كثيرٍ من الأحيان أُسِروا في بعض الغارات أو باعهم أقرباؤهم في أرضٍ بعيدة. وعلى الرغم من أنهم قد يتنقّلون عبر أيدي تجار الرقيق من دوَل متعدِّدة ويخدمون أيَّ عددٍ من المالكين قبل الوصول إلى أيدي المسلمين، تبدأ رحلةُ العبيد عندما يُختَزَلون إلى مجرد مال منقول، ضد إرادتهم في الغالب دائماً.

لم نجد صدىً تقريباً لأصوات العبيد الذين جُلبوا إلى الحضارة الإسلامية قبل العصر الحديث. إلا أنّ ذكرياتِ العبيد المسجَّلة في القرنين التاسع عشر والعشرين مخيفةٌ. وُضِعت معظم هذه الذكريات على الورق على يد المراقبين الأوروبيين، الذين اعتبر الكثيرُ منهم العبوديةَ بربريّةً شرقيّةً وكانوا ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ ميَّالين إلى تعزيز صور القسوة الإسلامية. ومع ذلك، فهناك القليل من الأدلة على أن الوصف العام الذي قدَّموه لم يكن دقيقاً(١٤٠). يتذكَّر تاجر نمساوي تجربتَه في مرافقة الجيش المصري العثماني في حملة عبيد عام ١٨٣٨م إلى منطقة كردفان غرب الخرطوم في السودان المعاصر. استسلمت إحدى القرى التي داهموها من دون قتال، على أن يدفعوا جزية سنوية تُفْرض في العبيد. وفرَّ سُكَّان آخرون إلى الجبال

---

(١٤٠) انظر مناقشة ماكدوغال: McDougall, "Discourse and Distortion: Critical Reflections on Studying the Saharan Slave Trade," pp. 212-213.

للاطلاع على صياغة تلك الأوصاف كجزءٍ من حركة إلغاء العبودية؛ انظر: A. Adu Boahen, *Britain, the Sahara, and the Western Sudan 1788-1861* (Oxford: Clarendon, 1964), pp. 100-101.

ويؤكد مايرز، الذي يمكننا الوثوق به في مجال إنكار الروايات الثابتة؛ أن هذا الطريق التجاري كان «مروِّعاً للغاية»؛ انظر: Suzanne Miers, *Britain and the Ending of the Slave Trade* (New York: African Publishing, 1975), p. 61

قبل وصول المجموعة، فحُرقت منازلُهم في غيابهم. حاولت قرية ثالثة صدَّ المهاجمين، وعندما هُزِموا في النهاية كان أقلِ من نصف السكان لا يزالون على قيد الحياة، لقد قتلَ الكثيرون أنفسَهم لتجنُّب الاسترقاق(١٤١). ننتقل إلى ذكريات عبدٍ سابقٍ مُسنٍّ يُدعى جريجا في الجزائر الفرنسية، روى لمؤلّف فرنسيٍّ عام ١٩٤٥م، واصفاً القبض عليه من غُزاة الطوارق عندما كان في الرابعة من عمره في جنوب النيجر اليوم. كان الهجوم وحشياً، وقُبِض على عشرين شاباً وضعف ذلك العدد من النساء، بالإضافة إلى الأطفال. حُزَّت حنَاجرُ الكثير من النساء العجائز حينها، ربما لأنهنَّ لم يعِدْنَ بكثيرٍ من الربح. ومع ذلك، يجب أن نكون حَذِرين وألّا ننغمس في السردية الكسولة التي تنظر إلى العبودية على أنها لعنةٌ جلبها مسلمونَ بلا قلبٍ من الشمال. ففي سياق وصف جريجا، كشف أن رئيس قريته [الفرنسي] كانَ يملك عبيداً، أيضاً(١٤٢).

إن ذكريات السَّيْر إلى أسواق العبيد في القاهرة أو غدامس [في ليبيا] مملوءة بالوحشية، وتذكِّرنا بأوصاف الممر الأوسط الأطلسي [لتجارة العبيد]. كان صغار وكبار السنّ يُغَلُّون معاً من الأعناق ويُضرَبون إذا تباطؤوا. اضطُرَّت الأمهات إلى حمل أطفالهنَّ الصغار، وكان من يتعرَّض للمرض أو الإجهاد فتنخفض الأرباحُ المتوقعة منه يلقى مصيرَه الفوري، فإما أن يُترَك ليموت أو يُقْتَل(١٤٣). وفي تجارة الرقيق عبر الصحراء في أوائل العصر الحديث، يبدو أن الحماية المتاحة للعبيد في أسواق المدن الإسلامية ومنازلها كانت غائبةً في كثيرٍ من الأحيان. كان الطبيب الألماني غوستاف ناختيغال (Gustav Nachtigal) مُنصفاً في وصفه للرق في رحلاته في منطقة الساحل خلال سبعينيات القرن التاسع عشر. لقد اعترف بحُسْن معاملة العبيد عندما رآها، لكنه يتذكَّر أنه في أثناء الاستيلاء عليهم والوصول بهم إلى

---

(١٤١) Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, pp. 53-54.

ورد عند: R. R. Madden, *Egypt and Mohammed Ali* (London: Hamilton, Adams, 1841).

(١٤٢) يصف جريجا (Griga) كيف مات العبد الخصيُّ للرئيس في القتال ضد المغيرين؛ انظر: Hunwick and Powell, Ibid., pp. 55-56.

ورد عند: Fernand J. G. Mercadier, *L'Eslavage de Timimoun* (Paris: Ed. France-Empire, 1971).

(١٤٣) انظر: Hunwick and Powell, Ibid., pp. 67-71 and 176.

السوق للبيع، لم يكن العبيد «يتمتعون حتى بالحماية النظرية للقانون»، فقد كانوا على الطريق مجرَّد غنائم(١٤٤). بالطبع لم تكن جميع تحركات العبيد قاسيةً للغاية. وجدت بعثةٌ دانماركية عام ١٧٦١م نفسَها مسافرةً عن طريق البحر من إسطنبول إلى الإسكندرية، ومقيمةً تحت مقصورة من النساء الإماء المتوجهات إلى سوق القاهرة. لقد عُزِلْنَ عن الركّاب الآخرين ولكنهنَّ تمكنَّ من الضحك بصوت عالٍ، والتحدُّث مع المسافرين الدانماركيين عبر النوافذ وتبادل الحديث بفضول(١٤٥).

لم تتحسن حالُ الكثير من العبيد بالضرورة عندما أعتقوا، نظر جريجا بمرارة إلى حياته في السنوات التي أعقبت تحريرَه من سيده. لقد كان فقيراً ومديناً، يعمل على قطعة أرض صغيرة بجوار زملائه العبيد السابقين، ولكن من دون تلقِّي أيّ دعم(١٤٦). وصف عالم الإثنوغرافيا البريطاني أحوالَ العبيد السود في إسطنبول في ستينيات القرن التاسع عشر بأنهم مُنهَكون، ويباعون من مالِكٍ إلى آخر ويتعرَّضون للضرب. وعلى الرغم من أنّ مالكين طيبين قد أعتقوا بعضَهم واستقرُّوا في الحياة، فإنه يدَّعي أنَّ مُعظمهم قد أعتِقوا وتُرِكُوا للتسوُّل في الشوارع(١٤٧). وَصْف هرخرونيه للعبيد المعتَقين في مكة في الوقت نفسِه مختلفٌ تماماً. كان العبيد المنزليون يُعتَقون عادةً في سنّ العشرين تقريباً، ولم يكن هناك «وظيفةٌ ولا منصبٌ لا يمكن لهؤلاء الأحرار بلوغُه»(١٤٨). وبالنظر إلى التنوُّع الواسع للتجارب التي مرّ بها العبيدُ في دار الإسلام، من المودّة الرقيقة ومشاعر الانتماء إلى اللاإنسانية والعزلة، ومن العبيد الذين يحاولون الاستفادة من أوضاعهم إلى أقصى حد إلى التظاهُر لإرضاء أسيادهم؛ فإنّ الشهادة المتناقضة لجريجا والمسافر البريطاني تشارلز دوتي (Charles Doughty) (ت. ١٩٢٦م) كانت مفيدةً. كتب دوتي عن العبيد في الحجاز في ثمانينيات القرن التاسع عشر:

---

(١٤٤) Fisher and Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa*, p. 77

(١٤٥) Hansen, *Arabia Felix: The Danish Expedition of 1761-1767*, p. 89.

(١٤٦) Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, pp. 212-214.

(١٤٧) Frederick Millingen, "On the Negro Slaves in Turkey," *Journal of the Anthropological Society of London*, vol. 8 (1870-1871), pp. xcii-xciii.

(١٤٨) Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, pp. 12-13.

«لا يوجد استياء لدى هؤلاءِ الأفارقة من أنهم أصبحوا عبيداً ـ وهم غالباً ما أُسِروا في حروبهم الخاصَّة ـ على الرغم من أن لصوص البَشَر القساة قد انتزعوهم من أقاربِهم. إنّ الرعاة الذين دفعوا ثمنَهم قد تبنَّوْهم في منازلهم، وختنوا الذّكورَ، ومن ثَمَّ وجدوا اللهَ في خضمّ هذا الحادث المؤلم ـ وهذا ما حرَّر أرواحَهم، حتى مع العاطفة الطويلة التي تملكتهم من الحنين إلى الوطن ـ حتى أصبح بمقدورهم أن يقولوا: «لقد كانت نعمةً من الله علينا»؛ لأنهم بذلك قد دخلوا في دين الخلاص»(١٤٩).

لن يوافق جريجا على هذا، إنّ العبيدَ الذين عرفهم تعرضوا للمضايقة من أسيادهم ورفاقهم على حدٍّ سواء حتى اعتنقوا الإسلام. لقد شجَّع عالِمٌ واحد على الأقل من علماء المسلمين في غرب أفريقيا في ذلك العصر على هذه الممارسة(١٥٠). يضيف جريجا قائلاً: «ورغم كل شيء، فقد تمسَّكنا جميعاً في أعماق قلوبنا بعادات أجدادنا، على الرغم من أن معظم الزنوج قد قلَّدوا أسيادَهم وبالغوا في كل شيء لأجل أن يظهروا في صورة أحسن»(١٥١). كيف يمكننا أن نعرِف، وأن نتأمَّل في أعماق التجارِب البشرية التي حدثت لفترة طويلة، ما إذا كان ما وصفه دوتي هو الأكثر شيوعاً أم ما وصفه جريجا؟ لا شكَّ في أنَّ حياةَ ملايين العبيد في الحضارة الإسلامية تقع في موضعٍ ما بينهما.

الرقيق من خدَمٍ منزلي.. إلى أعضاء موثوق بهم في الأسرة

على الرغم من أن التعميمات التي مورست على مستوى الحضارة تقبل بمجموعةٍ كبيرةٍ من الاستثناءات لدرجة أنّ قيمتها تصبح مشكوكاً فيها؛ فإنه بشكلٍ عامٍّ عمِل غالبية الرقيق في الحضارة الإسلامية كنوعٍ أو آخر من الخَدَمِ

(١٤٩) Charles Montagu Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1888), vol. 1, p. 605.

(١٥٠) Bruce Hall, "How Slaves Used Islam: The Letters of Enslaved Muslim Commercial Agents in the Nineteenth-Century Niger Bend and Central Sahara," *Journal of African History*, vol. 52 (2011), p. 284.

(١٥١) Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, p. 209.

في المنازل، بدءاً من الطهي فالتنظيف فتوصيل الرسائل فقيادة القوافل، وأخيراً الغناء أو الرقص(١٥٢). وقد يكون لديهم ـ في بعض الأحيان ـ تخصُّصات، فكان العبيد في فاس في القرن الرابع عشر أساتذةَ الجراحة في المدينة(١٥٣). وقد يُستخْدَم العبيد بصورةٍ أكبر من مجرَّد القيام بالعمل المطلوب لأجل تحقيق الربح؛ ففي إسطنبول، تُظهر سجلّاتٌ من القرن السادس عشر أن العبيد المهرة في النجارة وصناعة الحبال وإصلاح السُّفن وغيرها من الحِرَف كانوا يحصلون على عقودِ مكاتبة، ويستأجرهم مالِكُوهم كاستثمارات تمشي على قدمين(١٥٤).

بالنسبة إلى كثيرٍ من حالات التاريخ الإسلامي، لا يسعنا إلا أن نلمح فقط ديناميكياتٍ من حياة الرقيق في منازل أصحابهم أو في أحياء الرقيق المجاورة. فمثل الكثير من «الماميز»(*) في الجنوب الأمريكي، قد تُصبح الإماء اللاتي يمِلْن إلى الأطفال أعضاءً محبوبين في الأسرة. تتذكّر النِّسويةُ المصرية الشهيرة هدى شعراوي (ت. ١٩٤٧م) طفولتَها في منزلِ مصريٍّ ثريٍّ تأثَّرت فيه بحبِّ العبيد المخلصين الذين حصلوا في المقابل على التقدير. سيظلُّ سعيد آغا المدير الخصِيّ الأسود الذي كان يُدير الأسرةَ ويحمي شرَفَها بعناية، سيظلّ جزءاً مهماً من أسرة شعراوي حتى في سنّ البلوغ عندما عملت كناشطة(١٥٥). وفي أوائل القرن العشرين استرجع الباحث المسلم السوداني محمود محمد طه (ت. ١٩٨٥م) أنه نشأ على يد امرأة من الإماء تدعى الربّ جود، والتي أقامت مع عائلته حتى بعد إلغاء العبودية. لقد كرَّست نفسَها له ولأشقائه، وكان يدعوها «أمي» واستمرت في العيش مع طه

---

(١٥٢) لمناقشة وظائف العبيد المعروفة، انظر: ابن بطلان، «رسالة جامعة للفنون نافعة في شراء الرقيق وتقليب العبيد»، ص٣٨٥.

(١٥٣) الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، ج٢، ص٢٣

(١٥٤) Sobers - Khan, *Slaves without Shackles: Forced Labour and Manumission in the Galata Court Registers, 1560-1572*, p. 163.

(*) الماميز: شخصية معتادة في تاريخ العبودية الأمريكية للمربيات السود في البيوت الأمريكية البيضاء في الجنوب الأمريكي (المترجم).

(١٥٥) Powell, *Tell This in My Memory: Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, pp. 117 and 134.

حتى وفاتها في السبعينيات، ودفنها بنفسه[١٥٦]. لقد اشتُرِي الكثير من العبيد حين كانوا أطفالاً، ومن ثَمَّ أصبحت أُسر مالكيهم هي المنزل الوحيد الذي يعرفونه، فكان من الأرجح أن يكونوا مخلصين لهم. وصف المسافر السويسري جان بوركهارت (Jean Burckhardt) (ت. ١٨١٧م) كيف كان العبيد الذين جُلِبوا شمالاً للبيع في مصر في أوائل القرن التاسع عشر دون الخامسة عشرة من العمر في الغالب، حيث كان الناس لا يثقون في العبيد الذين لم يتربَّوا في منازلهم[١٥٧]. كتب أبو نصر الغرناطي (ت. ١١٧٠م) أنه اشترى أَمَةً في أرض البلغار على نهر الفولغا تبلغ من العمر خمسة عشر عاماً كانت «جميلةً كالقمر، شعرها وعيونها سود، وجلدها أبيض كالكافور». كان يحتاج إليها لأجل الطبخ والحياكة، ومن المثير للاهتمام أن أسرتها عاشت في مكانٍ قريبٍ على ما يبدو، ثم اشترى أيضاً أَمَةً يونانيةً تبلغ من العمر ثماني سنوات[*]:

«اشتريتُ ذات يوم جرَّةً من أقراص العسل بنصف دينار وقلتُ لها: «أريدك أن تصفِّي هذا العسل من الشمع». ثم خرجتُ وجلست على مقعد عند باب الدار حيث كان الناس مجتمعين. وبعد أن جلستُ مدّةً رجعتُ إلى البيت، فرأيت خمسةَ أقراص من الشمع نقية كالذهب ووعاءين مملوئين عسلاً سائلاً بدا وكأنه ماء الورد... لقد كان لديها طفل، لكنه مات. فأعتقتها وسمَّيتها مريم»[١٥٨].

أصبح بعضُ العبيد أقربَ إلى مالِكِيهم من أصدقائهم أو عائلتهم أو أصحابهم. وفي ظلّ الشريعة كان العبد الذي يُقَرُّ كوكيل موثوقٍ به لسيّده

(١٥٦) Edward Thomas, *Islam's Perfect Stranger: The Life of Mahmud Muhammad Taha, Muslim Reformer of Sudan* (London: I. B. Tauris, 2010), pp. 9-10.

شكراً لعمر أنشاصي على توجيهي لهذا المصدر

(١٥٧) Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, p. 89

(*) لم أتمكّن من الوصول إلى الكتاب، فترجمتُ هذا النص متوخياً أن يكون قريباً في أسلوبه من الأسلوب العربي القديم (المترجم).

(١٥٨) Aḥmad Ibn Faḍlān, *Ibn Fadlān and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, translated and edited by Paul Lunde and Caroline Stone (London: Penguin Books, 2012), p. 81.

يمكن الاطلاع على النص العربي في: César E. Dubler, *Abū Ḥāmid El Granadino y su Relación de Viaje por Tierras Eurasiáticas* (Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1953), pp. 30-31.

يُسمَّى «مأذوناً»، ويجوز له إجراء المعاملات والعقود نيابةً عنه. يستدعي عالمٌ من نيسابور في القرن العاشر شيئاً «نشهده» في الحياة اليومية كدليلٍ في أطروحة نظرية يكتبها؛ حيث يُعطي مثالاً لرجلٍ ثريٍّ يعطي اثنين من عبيده مئة ألف قطعة نقدية فضية لكل منهما للاستثمار انتظاراً للعوائد(١٥٩). في بعض الأحيان، يمكن أن يصبح المأذون من هؤلاء العبيد في منزلة الأبناء المُتَبَنِينَ. كان للأمير المملوكي سودون ـ ابن شقيق السُّلطان المملوكي القوي برقوق ـ عبدٌ يسمى أرغون، وقد أصبح في النهاية وزيره، بل وصهره(١٦٠).

ووفقاً للشريعة، فإنّ العصاةَ من العبيد أو الذين ارتكبوا أخطاءً أو فرُّوا [أَبَقُوا] يجوز أن يُعاقَبوا جسديّاً، وكان ذلك يحدث بالتأكيد. وكان هناك منزل خاصٌّ في أواخر القرن التاسع عشر في كانو لاحتجاز العبيد الذين يُبعَثون هناك للعقاب. كان هناك عبيدٌ «يُضْرَبون حتى يتغوَّطوا»، على حدّ تعبير أحد العبيد، على الرغم من أنه أشار إلى أن العبيد المزعجين عادةً ما يُبَاعُون فوراً(١٦١). وفي دمشق، وجد ابن بطوطة وقفاً مخصصاً فقط لتزويد العبيد الذين كسروا الفخار بفخارٍ مماثلٍ حتى يتجنّبوا العقاب(١٦٢). ومع ذلك، فإن هناك أمثلةً مثيرة للاهتمام لسادةٍ أظهروا سلوكاً مثالياً بعدم معاقبة عبيدهم. كان لدى ابن حربوية (ت. ٩٢٢م) ـ قاضي قضاة مصر ـ أَمَةٌ «تجنَّت عليه»، على حدِّ تعبيرِ أحد المؤرخين، وطلبتِ البيع(١٦٣). وأما

---

(١٥٩) أبو القاسم الكعبي البلخي، **كتاب المقالات**، تحقيق حسين خانصو (إسطنبول: كورامر، ٢٠١٨)، ص٣٥٠.

(١٦٠) Shaun Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," in: Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999), p. 13.

انظر أيضاً: Hall, "How Slaves Used Islam: The Letters of Enslaved Muslim Commercial Agents in the Nineteenth-Century Niger Bend and Central Sahara," pp. 286-292.

لمزيدٍ من الأمثلة، انظر: Goitein, "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records," pp. 15-16.

(١٦١) Mohammed Bashir Salau, "Slavery in Kano Emirate of Sokoto Caliphate Recounted: Testimonies of Isyaku and Idrisu," in: Alice Ballagamba, Sandra E. Greene and Martin Klein, eds., *African Voices on Slavery and the Slave Trade* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013), pp. 95 and 100.

هذه شهادة من عبد سابقٍ يبلغ من العمر تسعين عاماً في كانو عام ١٩٧٥م.

(١٦٢) Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. 1, p. 149.

(١٦٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١٤، ص٥٣٨.

ابن قدامة ـ العالم الحنبلي الذي ننقل عنه كثيراً في هذا الكتاب ـ فكانت لديه أمَةٌ تعامله بعدم احترام صادم، وذكر كُتَّابُ ترجمته كيف ظهرت شخصيته في رفضه حتى توبيخها(١٦٤). أعتق عالِمٌ ورِعٌ في مكة في القرن الثامن أمَةً له شكراً لله على إنقاذه بيتَه من الفيضان، ويبدو أنه أُثيب على سلوكِه الجيِّد: فقد رجع إليه أحدُ عبيده الذين هربوا ونجحوا في تجارتهم في الهند بأرباحٍ كافية لدفع ديون سيِّده. وفي **كتاب المثنوي** للرومي (ت. ١٢٧٣م)، وعَدَ التاجرُ الورِع المتجه إلى الهند كلّاً من عبيده الذكور والإناث بأن يجلب لكلٍّ واحدٍ منهم الهدية التي يبتغيها(١٦٥).

ومع وجود عبيد منزليّين في كلّ مجالٍ من مجالات الحياة، فإن الاستعمال المستمر للإكراه العنيف سيكون مُرهِقاً وخطيراً في النهاية. ففي أثناء إقامتها في وادي دوغان في حضرموت في ثلاثينيات القرن الماضي، شهدت فريا ستارك (Freya Stark) إضراباً لمدة يوم واحد مِن قِبَل أَمَةٍ من العائلة التي كانت تستضيفها. رفضت المرأةُ الخروجَ من غرفتها حتى تحدَّث إليها ربُّ الأسرة وجَهَّزت لعودة ابنتها التي كانت قد بِيعَت لقرية مجاورة. وافقَ الرجلُ «فرجعت المرأة للظهور مرة أخرى في محيط عائلتنا»، لتختتم ستارك بقولها: «عادت عيناها الصغيرتان إلى البسمة كما كانتا من قبل»(١٦٦). وهنا تظهر ملاحظة توليدانو ملائمةً: لا يمكن أن نلجأ إلى التهديد المستمر بالعنف؛ إذ تتطلب الحياةُ الإنتاجية شكلاً من أشكال الاتفاق، ومع تحرُّك العبيد في كل مكانٍ من المنزل، والحي، والبلدة، والمدينة؛ فإنّ إبقاءَهم سُعداء والاستثمار في العلاقة معهم يبدو أنه البديل الوحيد للخوف المستمر.

الرقيق لممارسة الجنس

من بين السمات المميزة للرق في الحضارة الإسلامية كان التسرّي المطلق بالإماء (على الأقل بين النخبة)، وحقيقة أن ذلك يجوز أن يحدث

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ج٢٢، ص١٧٠.

(١٦٥) هذا العالم هو عبد العزيز بن أبي رواد (ت. ٧٧٥م)؛ انظر: أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٨، ١٩١ ـ ١٩٢، وجلال الدين الرومي، **كتاب المثنوي**، ج١، ص١٥٤٧ ـ ١٥٥٠.

(١٦٦) Stark, *The Southern Gates of Arabia*, pp. 142-143.

بشكلٍ شرعيٍ بجانب الزواج من النساء الحرائر، وحرية الأطفال الذين تلدهم الإماءُ الجواري. اعتمدت ظروف الجارية - إلى حدٍّ كبيرٍ - على وضع مالِكِها، واعتمد كثيراً بالطبع على شخصية المالك. شعر اثنان من كِبَار عُلماء بغداد في القرن التاسع بالاشمئزاز عند زيارة منزلِ عالِمٍ آخر لسماع روايته لكتب مالك، عندما دخلت أَمَةٌ جميلةٌ إلى الغرفة ليُخبرهمُ المضيفُ أنه قد أتاها من دُبُرِها، فخجِلَت الجارية جدّاً، ورفض العالمانِ الأكلَ أو الشُّرب في بيته، فضلاً عن الرواية عنه[١٦٧]. وقد تتخذُ العلاقاتُ ديناميات مألوفةً لنا اليوم؛ فقد تخلَّى أحد وُجهاء العبّاسيين في القرن العاشر عن حلمه بالانتقال إلى مكانٍ حيويٍّ في بغداد؛ لأن جاريتَه فضَّلت العيْشَ بالقُرْب من القصر[١٦٨].

قد ترتفع الجواري في منازل النُّخبة وقصورها إلى ذروة الثروة والسلطة، كانت هذه الظاهرة أكثر وضوحاً في العصر العباسي والحقبة العثمانية، تقريباً وُلِد جميعُ الخلفاء العبّاسيين والسلاطين العثمانيين من جوارٍ إماء، سواء كُنَّ من أصل يوناني أم فارسي أم بلقاني أم أسود أفريقي أم أصل آخر[١٦٩]. أصبحت الخيزُران (ت. ٧٨٩م) - اليمنية الأصل أو البربرية - الجارية الأثيرة لدى الخليفة المهدي (ت. ٧٨٥م). وسيصبح اثنان من أبنائها خليفتين لوالدهما، وهما الخليفتان: الهادي (ت. ٧٨٦م)، والرشيد (ت. ٨٠٩م)، وليس أبناء زوجته الحرة[١٧٠]. وفي عهد الأتراك السلاجقة في العراق وإيران، كانت الجارية خاتون السفرية (ت. ١١٢١م) تحمل للسلطان السلجوقي ملك شاه (ت. ١٠٩٢م) خليفتَه سنجر (ت. ١١٥٧م)، كما استخدمت سلطتهَا لاستقدام والدتها وعائلتها للمجيء إليها بعد عدم رؤيتها

---

(١٦٧) كان الزائران: أحمد بن حنبل ويحيى بن معين؛ انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج١، ص٣٠٢.

(١٦٨) Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970), p. 178.

(١٦٩) سجَّل ابن الجوزي قائمةً بجميع أفراد قبيلة قريش الحاكمة الذين كانت أمهاتهم إماءً أفريقيات سوداوات، ومنهم الكثير من الخلفاء العباسيين؛ انظر: ابن الجوزي، **تنوير الغبش في فضل السودان والحبش**، ص٢٤٦ - ٤٧.

(١٧٠) Julia Bray, "Men, Women and Slaves in Abbasid Society," in: Leslie Brubaker and Julia M. H. Smith, eds., *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), p. 134.

لهم لمدة أربعين عاماً(١٧١).

جاءت ذروةُ السلطة السياسية التي حققتها الإماءُ في الإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر، وهي الحقبة التي أطلق عليها المؤرخون أحياناً «سلطنة النساء». كان منصب «أم السلطان» في ذلك الوقت يمكن أن يكون مفتاحَ الهيمنة على الدولة، خاصةً في حالة الأَمَةِ الطموحة والمقتدرة مثل السلطانة كوسم (ت. ١٦٥١م)، وهي أَمَة يونانية كانت تمارس السلطة على أبنائها الضعفاء خلال فترة حكمهم. أمّا كلنوش (ت. ١٧١٥)، فكانت سلطانة أخرى قوية، وكانت من أصل فينيسي نبيل، وقد بنت مسجداً ساحراً، ومجمعاً مدرسيّاً يُطلُّ على حي إسطنبول في أسكدار. لم تكن جواري الحكّام فقط من استطعْنَ الحصول على السلطة في منازلهنّ. كانت والدة هدى شعراوي جاريةً شركسية، وكانت لا تزال تتذكّر صدمة استرقاقها في الطفولة، لكنها نهضت أيضاً لتصبح أماً في عائلة من النخبة المصرية(١٧٢).

وخلال الحقبة العبّاسية استنسخت منازل النُّخَب في مُدنٍ مثل بغداد نظامَ الحريم الموجود في قصر الخليفة. كانت هذه العائلات من الطبقة العليا عبارةً عن خليطٍ مترامي الأطراف من الزوجات الحرائر والجواري، مع وجود عددٍ كبيرٍ من العبيد الذكور والإناث المستخدَمين في المنزل(١٧٣). كان لجواري النخبة توقُّعاتٌ مرتفعةٌ لكيفية التعامل معهنَّ واعتبار أنّ لهنَّ مكانةً مساوية للنساء الحرائر(١٧٤)، وكان أحدُ هذه التوقعات: الثراءَ والاحترام اللذين يمكن أن يحصلن عليهما. دُعِي عالِمُ اللغة الشهير المتقدّم والشاعر الأصمعي (ت. ٨٢٨م) إلى بلاط هارون الرشيد في الرَّقّة لتقييم تعلُّم فتاتيْن من الإماء؛ حيث ظهر عليهما معرفةٌ كبيرةٌ بالفنون والعلوم. طرحَ عليهما

(١٧١) Tāj al-Dīn 'Alī Ibn Sā'ī, *Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad,* edited by Shawkat M. Toorawa (New York: New York University Press, 2015), p. 141.

(١٧٢) Powell, *Tell This in My Memory: Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, p. 125.

(١٧٣) Nadia El Cheikh, "Revisiting the Abbasid Harems," *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 1, no. 3 (2005), pp. 6 and 13, and Bray, "Men, Women and Slaves in Abbasid Society," pp. 135-137.

(١٧٤) Pernilla Myrne, "A Jariya's Prospects in Abbasid Baghdad," in: Gordon and Hain, eds., *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*, p. 58.

الأصمعي سلسلةً من الأسئلة الصعبة حول الأدب واللغة، وأجابتا عنها جميعاً بشكلٍ رائع، وأنشدتا الشعر. كان الخليفةُ مسروراً جداً حتى إنه أعاد الأصمعي إلى بغداد بمئة ألف درهم فضّي. وعند مغادرته القصر لقي العالم خادماً وأمةً ينتظرانه. أخبرت الفتاةُ الأصمعي أنها كانت جارية لأحد الأمتيْن اللتيْن فحصهما، وأن الخليفة أعطى سيدتها مبلغاً كبيراً من المال كمكافأة على ثقافتها؛ ولذلك فهي تعطي الأصمعي نصيباً منه، وكان ألفَ دينار ذهبي(١٧٥).

لدينا أيضاً أدلة على أن النُّخبة من الإماء الجواري كُنَّ يُمارسن سيطرةً كبيرةً على وضعهنَّ الإنجابي. فقد كانت أثل ـ التي ستنجب ذات يوم الحاكم الأموي الأندلسي المنذر (ت. ٨٨٨م) ـ فتاةً بربريةً من الإماء التي لدى الحاكم في ذلك الوقت، إلا أنها رفضت ممارسة الجنس معه عندما حاول أن يقربها، وهذا جعله يرغب فيها أكثر، فضربها أخيراً، مما أغضبها بشدَّة، ولم تهدأ إلا بعد أن أعتقها(١٧٦). زار الأصمعي ـ الذي يبدو أنه كان له الكثير من التفاعلات الجديرة بالملاحظة مع الإماء ـ ذات مرة صديقاً فسأله صديقُه هل لديه جاريةٌ أم أنه متزوّج، فأجابه بأنه لا يملك سِوَى أَمَةٍ لخِدْمته في أغراضه المعيشية، وهنا عَرَض صديقُه عليه أَمَةً جميلةً وراقيةً كهديةٍ لتكون سريّةً له، وقبل أن يتمكَّن الأصمعي من الرد هُرِعت الفتاةُ إلى الغرفة التي كانت تجلس فيها وشرعت في الاعتراض على ذلك الإهداء بشدَّة؛ لأنها لا تريد أن تَعْلق بشخصٍ كبير السِّن وقبيحٍ مِثل ضيفِ سيِّدِها. قدَّم المضيفُ للأصمعي هديةً ألفَ دينارٍ بدلاً من ذلك(١٧٧).

يجب أن لا تحجب الامتيازاتُ التي تمتعت بها جواري النخبة حقيقةَ أن النساء اللاتي أصبحن جواريَ قد بدأن كإماءٍ، وغالباً ما ظلَلْنَ كذلك، لقد اشتُرِينَ كممتلكات. وعلى الرغم من اعتراضات بعض العلماء المسلمين مثل الشيزري (ت. ١١٩٣ ـ ١١٩٤م)، فيبدو أنه كان روتيناً في الحضارة الإسلامية أن يمارس المشترون من أسواق العبيد الضغطَ على أرداف الجواري وأثدائهنَّ إذا رغبوا في شرائهنَّ. وفي بعض الأحيان، فحص

(١٧٥) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج١٠، ص٤١١ ـ ٤١٢.

(١٧٦) De la Puente, "The Ethnic Origins of Female Slaves in al-Andalus," pp. 128-129.

(١٧٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج١٠، ص٤١٢ ـ ٤١٣.

المشترون الأعضاءَ التناسلية للعبيد من الذكور أو الإناث، على الرغم من أن أوراق البردي لعقود البيع التي ترجع إلى القرنين التاسع والعاشر غالباً ما تتضمَّن صِيغاً فَنِّيةً تذكر خلوَّ الإماء من العيوب في الفرج[(١٧٨)]. في نهاية المطاف، كانت الإماء ضعيفاتٍ جنسيّاً وتحت رحمة أسيادهنَّ. أعتق المسؤولون العثمانيون عام (١٨٦٣م) أمةً حاملاً جاءت إليهم طالبة اللجوء بعد أن مارس مالِكُها وشقيقُه الجنسَ معها، ثم تشاجرا على أبوَّة الجنين قبل محاولتهما ضربَها لأجل إجهاضها[(١٧٩)]. لكن علينا أن نتذكَّر أنه في الواقع الفعلي لم يكن لدى الزوجات الحرائر ـ في كثير من الأحيان ـ خيارٌ أحسن من الذي لدى الجواري فيما يتعلَّق بشؤون الجنس أو الحماية من الإساءة[(١٨٠)]. كان لكلٍّ من الإماء والزوجات حقُّ اللجوء إلى المحاكم أو أفراد المجتمع. وعلى عكس الزوجات، عُزلت الإماءُ تقريباً بحُكم مفهومهنَّ عن شبكات الدعم المختلفة سوى مالكيهم.

بالنظر إلى حقيقة الرقّ، لم يكن التحوُّل إلى جاريةٍ بالضرورة تطوُّراً سيِّئاً للأَمَةِ، فإنها إذا أنجبت طفلاً أو حتى أجهضت، فلن يكون الطفلُ حرّاً فحسب، بل إنها ستُعتق أيضاً عند وفاة سيدها، ولم يكن لسيِّدِها بيعُها، وكان لطفلِها الوضع الشرعي نفسُه للطفل المولود من زواجٍ بين أحرار. سُئِل ابن حنبل عن حالة أراد فيها مالكو أَمَةٍ بيعَها لرجل ولكنْ بشرط أن يأخذها ليتسرَّى بها لا للخدمة في المنزل، فأجاز ذلك[(١٨١)]. ويصف ناختيغال (Nachtigal) أسواقَ العبيد في كوكا على بحيرة تشاد بأن الفتيات الصغيرات اللواتي كُنَّ يُبَعْنَ هناك كُنَّ يبدون أكثر سعادةً من العبيد الآخرين؛ وذلك لأنّ

---

(١٧٨) «. . . أو عيب في فرج. . .»؛ Yūsuf Rāġib, *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'ègypte médiévale* (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2002), vol. 1, pp. 3-15.

يصف ابن المجاور، بمستوى مريبٍ من السخرية؛ المشترين وهم يفحصون مهابل الإماء وشروجهن في عدن؛ انظر: Ibn Mujāwir, *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabṣir*, p. 162.

(١٧٩) Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, pp. 86-87.

(١٨٠) انظر: Ibid., p. 84.

(١٨١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **القواعد النورانية**، تحقيق أحمد محمد خليل (الدمام: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٢)، ص٢٩١، و**مجموعة الفتاوى**، ج٢٩، ص١٠٣ ـ ١٠٤. أشكر كيشيا علي على التحقُّق من فهمي لهذه العبارة.

الأمة إذا أصبحت سرية في منزلٍ حتى ولو من الطبقة الوسطى فإنه يمكنُ أن يكون لها سلطاتٌ هناك وتُرعَى جيّداً ولا يجوز أن تُبَاع إذا أنجبت طفلاً[(١٨٢)]. وبالنسبة إلى الرجل الثري أو المتنفّذ كانت الجواري - في كثيرٍ من الأحيان - ممتلكاتٍ ثمينة، بل وشكّلت جزءاً كبيراً من شرفه. كانت إهانة مثل هذا الرجل عبر إهانة جاريته طريقةً مجازيةً مألوفة[(١٨٣)].

في القرن التاسع عشر وصف إ. و. لاين (E. W. Lane) (ت. ١٨٧٦م) - الذي كانت زوجته نفسُها أَمَةً في مصر - كيف كانت الإماء في حريم الأغنياء يملكن حظوظاً مختلفةً. فقد حمل بعضُهنَّ ذريةً وعِشْن في رفاهية، في حين كان على أُخرياتٍ تحمُّل معاشرة مالكين غير جذّابين، كانت اللواتي في منازل الطبقة الوسطى أفضلَ حالاً. وإذا كانت الجاريةُ وسيدها على علاقة لطيفةٍ، فإن وضعها كان أفضل من الزوجة الحُرّة. يمكن تطليق الزوجات بسهولة وتركهنَّ بلا شيء، في حين لا يمكن بيع الجواري اللاتي حملن من سيدهنَّ وسيُعتَقْن عند وفاته، وإذا لم يلِدْن فإنهنَّ سيُعتَقْن في نهاية المطاف ويتزوجن من شخصٍ محترم بمهرٍ كبيرٍ[(١٨٤)]. تُظهر وثائق المحاكم أنه في القرن التاسع عشر في القاهرة كانت الجارية تحصل من الميراث (من خلال: الوصية) من أسيادهنَّ أكثر مما لو كانت زوجةً حُرَّةً[(١٨٥)]. يقول هرخرونيه واصفاً التسرّي في مكة إنّ الرجل المحترم لم يكن يبيع جارية قطُّ بعد أن وطأها، حتى لو لم تكن حاملاً، ولا ينكر أُبوّةَ الطِّفل حتى يتمكّنَ من بيع الأم سوى الوغد[(١٨٦)]. يصف هرخرونيه كيف كانت الجاريةُ أسعدَ في عبودية سيّدها من العتق والزواج من شخصٍ آخر؛ لأنها كزوجة يمكن أن تُطلَّق بسهولة[(١٨٧)].

مثَّل التوتُّرُ حول العلاقات الجنسية مع الإماء، والتحديات في التسلسل

---

(١٨٢) Fisher and Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa*, pp. 108-109.

(١٨٣) البلخي، **كتاب المقالات**، ص٥٢١، ونجم الدين عمارة اليمني، **المستفيد في أخبار صنعاء وزبيد**، تحقيق محمد علي الأكوع (صنعاء: مطبعة السعادة، ١٩٧٦)، ص١٥٨.

(١٨٤) Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, pp. 186-188.

(١٨٥) Walz, "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo," p. 145.

(١٨٦) تشير فضيحةٌ على الساحل المقابل للبحر الأحمر عام ١١٤١م إلى إدانةٍ اجتماعية مُماثلة للتخلُّص من الإماء الحوامل؛ انظر: Goitein, "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records," p. 4.

(١٨٧) Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, pp. 108-109.

الهرمي التي يمكن أن تسبِّبَها للزوجات الحرائر، وإمكانية أن يمارس الرجل الجنسَ مع أمته أو يعتقها ويتخذها زوجة؛ مثَّل ذلك كلُّه عقدةً ضيِّقةً ومعقَّدةً. إنّ جميع المذاهب الفقهية الإسلامية إما تحظُر أو تحذِّر من أن يتزوَّجَ رجلٌ حرٌّ من أمَةِ رجلٍ آخرَ إذا كان قادراً على أن يتزوَّجَ حُرّةً أو يشتريَ جاريةً خاصَّة به. ينقل كتاب وعظي من القرن العاشر أن «أحمق الناس حرٌّ تزوَّج بأَمَة، وأعقل الناس عبد تزوَّج بحرَّة؛ لأن هذا يعتق بعضَه، وذلك يرق بعضه، لأنه يرق ولده»[188]. ولكن يبدو أن الزواج بين الحرّ والعبد كان يحدث على الرغم من مَيْل القانون المكتوب ضده. ففي عام ١٣٣٢م عيَّن السلطانُ المملوكي قاضياً حنبلياً في دمشق؛ لأنّ السكَّان كانوا بحاجة إلى مرونة المذهب الحنبلي بشأن عدَّة أمورٍ من بينها تزواج العبيد الذكور من نساء حرائر[189].

يمكن رؤية هذه التوترات في الأحاديث التي وُضِعت واستخدِمَت للدفاع عن ممارساتٍ متنوعة. ينقل أحدُ هذه الأحاديث التي أقرَّ العلماء المسلمون أنه ليس بصحيح بصورةٍ فظيعة عن النبي أنه يقول للمسلمين: «اتخذوا السراريَّ إنهنَّ مباركات الأرحام»[190]، ويقول حديثٌ آخر نصَّ العلماءُ أنه موضوع: «من سرَّه أن يلقى الله طاهراً مطهّراً فليتزوج الحرائر»[191]. يختتم العالم المصري الموسوعيّ السيوطي رسالتَه حول فضائل الأفارقة السود بفصلٍ حول «الترغيب في نكاح السراري والترهيب من ترك إعفاف الرقيق». يتكوَّنُ أغلبُ الفَصْلِ من قائمةٍ من الأحاديث مع القليل من الشرح، ويتضمَّن الفَصْلُ الحديث الذي لا أصل له في فضل أرحام الإماء، وكذلك الأحاديث الأخرى المقبولة في ثواب عتق الإماء ثم التزوُّج بهنَّ، ثم يورد حديثاً آخرَ نادراً للغاية ولا يمكن الاعتماد عليه محذّراً: «من اتخذ من الخدم غيرَ ما

---

(١٨٨) أبو طالب محمد مكي، **قوت القلوب**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٨٥)، ج٢، ص٢٤٠.

(١٨٩) Yossef Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks," *Mamlūk Studies Review*, vol. 16 (2012), pp. 218-219.

(١٩٠) قال الموصلي حول هذه المسألة: «لَا يَصح فِي ذكر السراري عَن النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم شَيْء»؛ انظر: عمر بن بدر الموصلي، **المغني عن الحفظ والكتاب**، تحقيق محمد الخضر حسين (القاهرة: الدار الحسينية، ١٩٩٤)، ص٥٠.

(١٩١) جلال الدين السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق صالح محمد عويضة، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج٢، ص١٣٨ ـ ٣٩.

ينكح ثم بغين فعليه مِثْلُ آثامِهِنّ من غير أن يَنقُص من آثامهن شيء»، وهذا يوحي أن الرجال كانوا يمارسون الجنس مع إمائهم بشكل عشوائي، ولا يهتمّون بهنَّ اهتماماً منتظماً، ولا يزوجونهنَّ حتى يتمكنَّ من إقامة علاقة أكثر انتظاماً. يختم السيوطي ـ الذي حزِن لوفاة سريته وابنُه في بطنها ـ كتابَه بالحديث الذي يذكِّرُ فيه النبيُّ المسلمين في آخر وصية له بالاهتمام بصلواتهم وما ملكت أيمانهم[١٩٢].

الرقيق كوليٍّ وعالِمٍ وشاعر

منذ أن تغلغل الرِّقُّ في المجتمعات الإسلامية يمكن أن يظهر العبيدُ في أيِّ دورٍ تقريباً، بما في ذلك تلك الأدوار التي تحظى بإعجابٍ كبيرٍ. فسواء أكان الرقيقُ من سراري النُّخبة أو من خَدَم المنازل المجهولين، يمكن أن يرتفع الرقيقُ إلى مرتبة العالِم أو الفنان المشهور، أو القدوة التقيّ أو حتى الوليّ. لقد رأينا بالفعل عددَ العلماء المسلمين الأوائل الذين أُعْتِقوا من الرق أو كانوا من أحفاد الرقيق. قدَّم العبيدُ خلال العصر العبّاسي في القرنَيْن التاسع والعاشر المادةَ ليس فقط لسلالةٍ جديدة من الشُّعراء ولكن لبَطَلٍ أدبيٍّ جديد (أو بطلة)[١٩٣]. ومن بين إماء النُّخَب في المجتمع العباسي وبلاط الخلافة برز بعضهنّ كـ «قِيان» (مغنيات) مشهورات مطلوبات، اشتهرن بجمالهن وسحرهن وأداء الأغاني والموسيقى، وكذلك إنشادهن الشعر. كانت أشهرهن عَريب (ت. ٨٩٠م)، التي اشتهرت كعازفة ومغنية وشاعرة في بلاط خمسةٍ من الخلفاء[١٩٤]. كانت هؤلاء الفتيات المغنيات ـ كحال الرقيق ـ عادةً ما يعشن حياةً صعبةً ويتجاوزْن عقباتٍ هائلةً لترتفع مكانتهنّ. لقد اعتمدنَ على ما هو أكثر قليلاً من مواهبهنّ الفنية، وقدرتهنّ على إغراء الرجال الأقوياء والدَّهاءِ؛ للنجاة من مكائد الحياة في البلاط. وفي حين يدور ذِكْر الشاعرات والبطلات في الملاحم من حولهن، فقد أُحيِيَتْ

(١٩٢) السيوطي، **رفع شأن الحبشان**، ص٣٤٨.

(١٩٣) Bray, "Men, Women and Slaves in Abbasid Society," p. 138, and Elizabeth Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975), vol. 1, p. 23.

(١٩٤) Kristina Richardson, "Singing Slave Girls (Qiyan) in the 'Abbasid Court in the Ninth and Tenth Centuries," in: Suzanne Miers and Joseph C. Miller, eds., *Children in Slavery through the Ages* (Athens, OH: Ohio University Press, 2009), p. 114.

ذِكْرى هؤلاء الفتيات المغنيات في كتبٍ مثل كتاب أبي الفرج الأصفهاني (ت. ٩٦٧م): **الإماء الشواعر**[١٩٥].

شهِد العصرُ العبّاسي أيضاً ظهورَ نماذجَ رائعةٍ للتقوى الدينية من بين الإِماء. كانت شَغِب (ت. ٩٣٣م) - أمّ ولد الخليفة العباسي المعتضد ووالدة خليفته المقتدر - في الأصل أَمَةً بيزنطية. لكنها استخدمت الثروة والسلطة التي اكتسبتها كرفيقة للخليفة، ثم أُمِّ الخليفة؛ لدعم شؤون التقوى. أنتجت أراضيها مئة ألف دينار ذهب سنوياً، أنفقت شغب معظمَها في الحفاظ على البنية التحتية للحج وعلى رعاية الحجَّاج. وعندما قُتِل ابنُها واغتُصِب العرشُ من قِبل ابنٍ آخرَ للمعتضد من جاريةٍ أخرى، عذَّب الخليفةُ الجديدُ شغبَ حتى الموت لتتنازل عن ممتلكاتها. لقد احتفى بها المؤرّخون باعتبارها شهيدةً للتحولات القاسية لسياسات الأسرة الحاكمة[١٩٦].

في نهاية كتابه في سِير الأولياء الصوفيين، يشتمل كتاب المحدِّث أبي نعيم الأصبهاني (ت. ١٠٣٨م) على قسم مميز حول الأولياء من العبيد، وفيه يقول: «وفي الخَدَم [أي: عبيد] أولياء غيَّبهم الحقُّ فيه عن الأعيان، ومحا أسماءهم وأنسابهم عن الاشتهار والادكار، جعلهم أماناً لسُكَّان الممالك، وبإقسامهم عليه يَدفع عنهم المهالك»[١٩٧]. وفي هذا السياق، رأى الواعظ الشهير مالك بن دينار (توفي نحو عام ٧٤٥م)، بعد أن تضرَّع إلى الله هو وجميعُ العلماء البارزين في البصرة في القرن الثامن لرفع البلاء [الجدب] الكارثي - دون أي تأثير - رأى عبداً أسودَ غير معروف كان سبباً في هطول سيولٍ من الأمطار بعد أن دعا الله وحيداً في مسجد صغير. وبعد أن تعرَّف مالك إلى ذلك الرجل الصالح المحبوب لدى الله بعدما رآه، اشترى مالك بن دينار وعالِمٌ آخر معروف هذا العبدَ الذي تساءل لماذا يريدونه في خدمتهم، أجاباه: «حبيبي، إنما اشتريناك لنخدمك نحن بأنفسنا وعلى رؤوسنا»[١٩٨].

---

(١٩٥) انظر: Myrne, "A Jariya's Prospects in Abbasid Baghdad".

(١٩٦) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ١٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج١٢، ص٣٢١ - ٣٢٢؛ El Cheikh, "Revisiting the Abbasid Harems," p. 10, and Bray, "Men, Women and Slaves in Abbasid Society," p. 144.

(١٩٧) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج١٠، ص١٧١.

(١٩٨) انظر الملحق (١): العبد البصري الولي.

كانت إحدى الثيمات المهمَّة في عالم الصوفية التي برزت في العقد الأول من القرن الحادي عشر، وأثبتت لاحقاً أنها أمرٌ أساسيٌّ لكيفية فهم علماء المسلمين ـ وحتى السلاطين ـ لحُكْم الأرضِ والكون؛ هي فكرة الخلافة الباطنة، أي: المحور الذي يدور العالَمُ حولَه. إنها النظير الدائم والخفيّ للسلطة الدنيوية المتمثّلة في الخلافة الظاهرة، وهي مستودع السُّلطة الحقيقي[199]. وفي قلب هذا التسلسل الهرمي الروحي كان هناك (قطب الزمان)، أو محور العصر، الشخص الذي يدور حوله الخلق. وحول القُطْب هناك أولياء أجلاء موضوعون بصورة مجهولة في جميع أنحاء العالم، وهؤلاء يُدعون: الأبدال. وإنه أمر ملائم وشاعرِي ـ كما يوحي أبو نعيم ـ أن يسري هذا الشعاع الكوني في العالَم بين صفوف الأكثر حرماناً من الناحية المادية، كما يذكر أحد الأحاديث: «الأبدال من الموالي»[200].

الرقيقُ كإداريّ من النُخبة وكقهرمانة

عرفت عوالمُ الشرق الأدنى والرومان منذ فترة طويلة وصولَ الرقيق إلى مناصب السلطة، سواء أكانوا من المقربين أو المسؤولين في أُسر الأثرياء أو المسؤولين في قصور القياصرة والأكاسرة. لم تكن هذه ظاهرةً مصطنعة، بل هي نتاجٌ طبيعيٌّ لأنظمة اجتماعية يرافق فيها العبيدُ الأسيادَ الأحرارَ في كل مستوى من مستويات التسلسل الهرمي، بما في ذلك أعلى المستويات. كان هذا الوضعُ أقربَ إلى دور ضُبّاط الصفّ في الكثير من الجيوش الغربية، حيث عملوا كمعاونين للجنرالات حتى الذين في الرُّتب العليا. ربط عبيدُ النخبة هياكلَ السلطة وأجهزتها في معظم الديناميات الإسلامية من حقبة

---

(١٩٩) أحمد الغماري، **البرهان الجلي في انتساب الصوفية إلى علي**، تحقيق أحمد محمد مرسي (القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.])، ص٦٣. في حالة العثمانيين والمغول أدرجت هذه الأسر الحاكمة نفسَها تدريجيًا في هذا المخطط الغامض أيضاً، وأصبح السلاطين هم الأقطاب؛ Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), pp. 146-149, and A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam* (New York: Columbia University Press, 2012), pp. 184 and 198.

(٢٠٠) تكمل الرواية: «ولا يبغض الموالي إلا منافق». وقد حكم الذهبي على هذا الحديث بأنه: منكر. انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج٢، ص٤٧؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ٧ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج٢، ص٤٥٧، وأحمد بن حجر الهيتمي، **الفتاوى الحديثية**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨)، ص٤٢٥.

العبّاسيين إلى الإمبراطورية العثمانية، ومن السلالات الإسلامية الحاكمة في العصور الوسطى في ديكان في الهند إلى بلاد فارس الصفوية، وخلافة سوكوتو في غرب أفريقيا.

هناك رواياتٌ مبكِّرة تقول إن الخليفة عمر بن الخطاب أراد تعيين عبده المسيحي مسؤولاً كبيراً في الدولة المسلمة الشابة، لكن العبد رفض اعتناقَ الإسلام، وعرف الخليفةُ أنه لا يستطيع إجبارَه على ذلك، ولم يكن يريد أن يتولى غيرُ المسلمين شؤونَ المسلمين(٢٠١). يبدو أنَّ استخدام العبيد في الإدارة قد بدأ بالفعل في عهد الخليفة العبَّاسي هارون الرشيد، الذي أعطى مناصبَ بارزةً للعبيد الخصيان(٢٠٢). كان عددُ العبيد هائلاً في القصر العباسي في القرنين التاسع والعاشر، فورد أنه كان في قصر المقتدر (حكم ٩٠٨ ـ ٩٣٢م) أحد عشر ألفاً من العبيد الذكور، منهم سبعة آلاف من السُّود وأربعة آلاف من الصُّلاف، كما كان لديه أربعة آلاف امرأة حرة وأَمَة، بالإضافة إلى آلاف الخادمات المنزليات(٢٠٣)، ومن الراجح أنّ الكثير من العبيد الذكور كانوا خصياناً(٢٠٤).

كانت من أبرز مناصب العبيد التي تشغلها الإماء في القصر الإمبراطوري: «القهرمانة» أو مديرة المنزل، التي يمكن تكلُيفها بأيٍّ من المهمات وصولاً إلى العمل كمساعدة رئيسة لسيدتها داخل قصر الخليفة أو حتى للقصر ككل. كانت القهرمانات البارزات بمثابة الواجهة بين القصر والبيروقراطية والعالم الخارجي. وكثيراً ما عُهد إلى القهرمانة أيضاً بالشؤون القضائية. كانت زيدان القهرمانة مسؤولةً عن احتجاز السجناء السياسيين رفيعي المستوى، وكانت أيضاً حارسة مجوهرات الدولة، وفي عام ٩١٨م

---

(٢٠١) لقد ردّ عمر على رفض عبدِه الإسلام بتذكّر الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ثم أعتق العبدَ عند وفاته؛ انظر: أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، تحقيق خليل محمد هراس (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص٤٣.

(٢٠٢) David Ayalon, "Preliminary Remarks on the Mamlūk Military Institution in Islam," in: David Ayalon, *The Mamluk Military Society* (London: Variorum, 1979), p. 50.

(٢٠٣) Nadia Maria El Cheikh, "The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions," *Studia Islamica*, vol. 97 (2003), p. 43.

(٢٠٤) Salah Trabelsi, "Eunuchs, Power, and Slavery in the Early Islamic World," in: Campbell and Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery*, pp. 541-557.

عُيِّنت ثمل القهرمانة مسؤولة عن إحدى محاكم الاستئناف في قصر الرصافة للخليفة المقتدر(٢٠٥). تحكي قصة مؤثرة وطويلة كيف وقعت قهرمانة أم المقتدر الجارية شغب، في حبِّ تاجر وتزوَّجت منه، وللقيام بذلك كان عليها أن تمكر مكراً كبّاراً من أجل الفوز بموافقة عشيقها وخليفتها. كان لهذه القهرمانة المجهولة حلقتها الخاصَّة بها من الإماء وامتلكت ثروةً هائلة - لقد أعطاها الخليفة خمسين ألف دينار هدية زفاف فحسب. روى زوجُها لاحقاً كيف تمتعوا بسعادة لسنواتٍ وعاشوا «حياة الخلفاء»(٢٠٦).

وفي كثيرٍ من الأحيان في التاريخ الإسلامي، وصل العبيدُ الذُّكور أنفسُهم إلى مواقع السلطة. فبعد عام ١٥٩٠م عيّن الشاه عباس الصفوي (ت. ١٦٢٩م) العبيد الأرمن حُكّاماً للمحافظات المهمَّة، واحتلوا مناصب زعماء القبائل التركية غير الموثوق بهم(٢٠٧). كان مالك عنبر (ت. ١٦٢٦م، انظر الشكل: ٢) عبداً إثيوبيّاً عمِل في بلاط نظام شاه في مدينة أحمد نجار الهندية في الدكن. لقد خَدَمَ كقائد عسكري كبير، وعندما سقط حُكْمُ الأسرة بسبب الاضطرابات بعد أن استولى المغول على عاصمتها، حشد مالك عنبر قواته وتمكَّن من تنصيب فردٍ جديدٍ من الأسرة على العرش. وبدعمٍ من جنود وإداريين إثيوبيين آخرين، ظل مالك عنبر السلطة المتحكِّمة في العرش لبقية حياته(٢٠٨). وذكر الرحّالة الهندي لطف الله أنه في أثناء زيارته لـ غوجارات عام ١٨٣٩م التقى بثلاثة حُكّام من العبيد أو العبيد السابقين للمدن في تلك المنطقة وحدها(٢٠٩). كانت أهمية العبيد في إدارة الدولة وحكمها واضحةً في أقصى الغرب من الحضارة الإسلامية أيضاً. ففي كلٍّ من الحقبة الأولى لخلافة سوكوتو في هاوسالاند وفي حقبة الخلافة، غالباً ما كان العبيدُ في

(٢٠٥) El Cheikh: "The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions," pp. 44 and 53, and "Revisiting the Abbasid Harems," p. 12.

انظر أيضاً: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج١٣، ص١٨٠ - ١٨١.

(٢٠٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج١٣، ص٣٢٢ - ٣٢٩.

(٢٠٧) Sussan Babaie [et al.], *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran* (London: I. B. Tauris, 2004), pp. 6-9.

(٢٠٨) Richard Eaton, "Malik 'Ambar," in: *Encyclopaedia of Islam.*

(٢٠٩) Mushirul Hasan, ed., *Seamless Boundaries: Luftullah's Narrative beyond East and West* (New Delhi: Oxford University Press, 2007), p. 185.

الخلافة يشغلون مناصبَ رفيعةً في الجيش والإدارة(٢١٠). احتلَّ العبيد مناصبَ إداريةً عاليةً حتى الإلغاء الرسمي للرق في العالم الإسلامي. ففي أوائل القرن العشرين، كان الوزير الأكبر للسلطان العُماني فيصل بن تركي (ت. ١٩١٣م) عبدَه سليمان بن سويلم(٢١١).

كانت قمَّة وصول العبيد للمناصب العليا بالتأكيد في الإمبراطورية العثمانية في القرنيْن السادس عشر والسابع عشر، عندما أمسك العبيد الدوشيرمة - مثل صقللي محمد باشا - بزمام السلطة بصفتهم كبار المسؤولين في الدولة. نشأ نظام الدوشيرمة (ويعني حرفيّاً: الجمع) في أواخر القرن الثالث عشر كوسيلة لتجنيد الجنود من العبيد (انظر ما سيأتي) من الأسرى العثمانيين الذين استولوا عليهم خلال غزواتهم في البلقان. يبدو أن فكرة استحياء الفتيان أو الرجال من الأسرى أو السُّكان الذين جرى غزوهم لها جذورها في ضريبة الخُمْس (بالعثمانية: pençik)، وبحلول عام ١٤٣٨م ثمة دليلٌ على أن الأولاد كانوا يؤخذون من مجتمعات الذميّين المسيحية في البلقان.

كان استرقاق الذميين مخالفاً للشريعة بالطبع، وقد قدّم المؤرّخون عدداً من التفسيرات حول السبب الذي جعل العثمانيين يشعرون بأن ذلك كان مقبولاً، بدْءاً من الضرورة المطلقة (وهو العذر الذي قدَّمه مفكِّرٌ عثماني بارز)، إلى فكرة أن العثمانيين ظلُّوا يعتبرون البلقان خارج دار الإسلام، وصولاً إلى نظريةٍ مثيرةٍ للاهتمام ولكنها مستمدّة من قولٍ قديم جدّاً وهي أنهم يتصرّفون بناءً على حكم الشافعي بأن المسيحيين الذينَ يستحقون الدخول في حماية الذِّمّة هم فقط الذين تحوّل أسلافُهم إلى المسيحية قبل بعثة محمد ﷺ(٢١٢). يقدم هاكان إردم (Hakan Erdem) التفسير الأكثر إقناعاً، وهو أن أحد الخيارات التي أجازتها الشريعة لغزو الدول الإسلامية

(٢١٠) Levtzion, "Islam in the Bilad al-Sudan to 1800," p. 84, and Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," p. 205.

(٢١١) Jeremy Jones and Nicholas Ridout, *A History of Modern Oman* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), p. 57.

(٢١٢) Paul Wittek, "Devshirme and Sharī'ā," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, no. 2 (1955), pp. 274-277, and Gelibolulu Muṣṭafā 'Ālī, *Siyaset Sanatı: Nushatü's Selâtîn*, edited by Faris Çerçi (Istanbul: Büyüyen Ay, 2015), p. 392.

كان استرقاق الشعوب المأسورة. صحيحٌ أنه نادراً ما حدث ذلك، إلا أن تلك المجتمعات التي غزاها العثمانيون عنوةً كانت «نظريّاً» لا تزال مسترقّةً حتى بعد مرور فترةٍ طويلةٍ من غزوهم. وهذا يفسِّر لماذا تمَّ إعفاء مجتمعات الذميين التي ضمَّها العثمانيون عن طريق التسويات السلمية [صُلحاً] من الخضوع لنظام الدوشيرمة، في حين أُخضِع سُكّان المناطق التي غُزيت عنوةً لهذه الضريبة(٢١٣).

وُظِّف الدوشيرمة من المسؤولين العثمانيين الذين كانوا يزورون القرى المسيحية في البلقان والأناضول كل ثلاث إلى أربع سنوات ويأخذون عدداً معيّناً من الأولاد الصغار الذين تتراوح أعمارهم بين العاشرة والثامنة عشرة إلى إسطنبول كعبيد، وكان يؤخَذ طفلٌ من كل أربعين أسرة، مع استثناء الأبناء فقط. كان اليونان والصرب والألبان هم الجماعات العِرْقية الرئيسة التي استُمِدَّ منها الدوشيرمة. خُتِنَ الأولاد، وسُمُّوا بأسماء المسلمين، ورُبُّوا كمسلمين، فتعلموا القرآن والشريعة الإسلامية واللغتَيْن العربية والتركية. وأمّا أولئك الذين أظهروا فطنةً فكريةً خاصةً، فقد تلقَّوا تعليماً إضافياً في قصور السلطان في «المدرسة الداخلية»، التي أسَّسها مراد الثاني (ت. ١٤٥١)، والتي ظلَّت تعمل رسمياً حتى عام ١٩٠٩م(٢١٤). وأصبح أولئك الذين يجري إعدادُهم لأجلِ المناصب الإدارية العليا هم عبيد السلطان الشخصيون، الذين يخدمونه في غُرَفه الخاصَّة، وببلوغهم هذه المرحلةَ غالباً ما كانوا يُستَثْمَرون بالكامل في رعاية السلطان، أُثِيبت الخدمةُ المخلصةُ من هؤلاء بمكافآتٍ هائلة. لقد جاء رستم باشا (ت. ١٥٦١م) ـ الوزير القوي لـ سليمان العظيم [القانوني] ـ من عائلةٍ مسيحيةٍ من رعاة الخنازير في البوسنة. وبعد أن «جُمِع» في الدوشيرمة، برع في دراسته وارتقى ليصبحَ خادماً خاصاً للسلطان، وعندما أسقط السلطان شيئاً من النافذة خطأً وركض الخدَمُ الآخرون على الدَّرَج لاستعادته، ميَّز رستم نفسَه ـ لقد ألقى نفسَه من النافذة(٢١٥). أُرسِل هؤلاء المجنَّدون الدوشيرمة الذين لم يجرِ اختيارُهم

(٢١٣) Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, pp. 2-4.

(٢١٤) Orlin Sabev, "Enderun Mektebi," in: *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed.

(٢١٥) Muhammet Zahit Atçıl, "State and Government in the Mid Sixteenth-Century Ottoman Empire: The Grand Vizierates of Rüstem Pasha (1544-1561)," (PhD Dissertation, University of Chicago, 2015), pp. 17-18 and 28.

لمزيد من التعليم للعيش مع العائلات التركية لأجل تعلُّم الأساليب التركية الإسلامية، ثم انتقلوا إلى الثَّكَنات للتدريب على أنهم «عبيد الباب العالي» في الجيش أو الشرطة أو حتى في الفيلق الإنكشاري (انظر ما سيأتي لاحقاً). كانت نهاية الدوشيرمة في عام ١٧٥١م، على الرغم من أنها أصبحت غير منتظمة بالفعل في القرن السابع عشر[٢١٦].

الرقيق كجنود ـ عندما حكم الجنود غالباً

توضِّح حالة مالك عنبر الحدودَ التي يسهل اختراقُها بين دور العبد كمسؤولٍ كبيرٍ، ودوره كحاكم فِعلي، كما توضِّح كيف أن الخطوط غير الواضحة بين هذه الأدوار وغيرها قد ظهرت كميزة فريدة للحضارة الإسلامية، وكسِمَةٍ مهمَّة للغاية في حالة: الجندي العبد. لا يوجد تفسيرٌ مُقنعٌ لسبب ظهور الاعتماد الواسع على الجنود الرقيق كميزَةٍ خاصةٍ في دار الإسلام[٢١٧]. اقترح بعض الباحثين ـ مثل باتريشيا كرون ودانيال بايبس (Daniel Pipes) ـ أنّ الحكومات الإسلامية الأُمَوية والعباسية كانت تفتقر ببساطة إلى الشرعية الإسلامية التي كانت للعقود الأولى من الحُكْم المثالي المتدين لحقبة الخلفاء الراشدين. ونتيجةً لذلك، انسحبت النخبةُ المسلمة المتدينة من المجال السياسي عندما وجدوا أنه لا يحقِّقُ مُثُلَ الدولة الإسلامية التي يتوقعونها. ففي الفراغ الذي نجم عن ذلك سيطر الجنود العبيدُ المستَوْرَدون على المجال السياسي[٢١٨]. اقترح ديفيد أيالون (David Ayalon) أنّ العبَّاسيين لجؤوا إلى الجنود العبيد؛ لأنهم كانوا يفتقرون إلى القوة البشرية

---

(٢١٦) Gulay Yilmaz, "Becoming a Devşirme: The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire," in: Miers and Joseph C. Miller, eds., *Children in Slavery through the Ages*, pp. 119-134, and Gabor Agoston, "Devşirme," in: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, edited by Gabor Agoston and Bruce Masters.

(٢١٧) Ayalon, "Preliminary Remarks on the Mamlūk Military Institution in Islam," p. 44, and Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250- 1382* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986), p. 7. In the 1400s-1500s the Dutchy of Muscovy also had military slaves; see: Richard Hellie, "Russian Slavery and Serfdom, 1450-1804," in: David Eltis and Stanley Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, 4 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), vol. 3: *AD 1420-1804*, p. 281.

(٢١٨) Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980).

الكافية لإنجاز مهمَّة الفتوح الإسلامية[٢١٩]. قدَّم روبرت إيروين (Robert Irwin) تفسيراً متعدِّدَ الأوجه: فقد نشأت ظاهرة الجندي العبد عبر العوامل المعقَّدة للمجتمع الحضري في الشرق الأدنى، والأحكام الإسلامية المتعلِّقة بالرقّ، والوجود الديموغرافي لعددٍ كبيرٍ من المحاربين الأتراك على الحدود الشمالية لـ دار الإسلام، بتقنياتهم الفعَّالة الفريدة في الرماية[٢٢٠].

على الرغم من أنّ الأمويين استخدموا بعض الجنود العبيد في الحرب الأهلية الثانية (٦٨٠ ـ ٦٩٢م) [الفِتَن منذ تولّي يزيد بن معاوية حتى مقتل عبد الله بن الزبير]، فإن أوّلَ استخدام ملحوظ لهم كان مِن قِبَل أسرة الأغالبة في شمال أفريقيا وإسبانيا الأموية في أوائل القرن التاسع[٢٢١]. حدث أولُ حشد حقيقي لفوج كبير من الجنود العبيد بناءً على طلب الخليفة العباسي المعتصم (حكم ٨٣٣ ـ ٨٤٢م). وحتى عندما كان لا يزال مجردَ أمير، بدأ المعتصم في تجميع حُرَّاسٍ شخصيّين من الجنود الأتراك الذين اشتراهم له خُلفاء الخليفة السامانيون من خراسان في آسيا الوسطى. وعندما نجح المعتصم في جلب المزيد من الجنود الأتراك، كان سلوكهم مُزعِجاً للغاية في بغداد لدرجة أنه عام ٨٣٦م أصبح لدى الخليفة عاصمةٌ جديدةٌ بُنيت في سامراء بهدف استيعابهم. وفي نهاية المطاف، ارتفع عددُهم إلى ما بين عشرة وخمسة عشر ألفاً. انحدر بعضُ هؤلاء الجنود الأتراك من مناطق الخزر شمال القوقاز، والبعض الآخر من منطقة خوارزم بالقرب من بحر آرال. كان بعضهم ـ بلا شكٍّ ـ مسلمين بالفعل عندما جُلِبُوا إلى العراق، لكنّ آخرين اعتنقوا الإسلام عند وصولهم. وما جعل هؤلاءِ المحاربين هائلين للغاية هو قدرتهم على إطلاق سهامهم بسرعة وبدقَّة في أي اتجاه في أثناء ركوبهم على خيولهم[٢٢٢].

ليس من الواضح كم من هؤلاء الجنود الأتراك كانوا عبيداً، وإن كانوا كذلك فإلى متى ظلوا كذلك. لقد اشتُرِيَ الكثير منهم بالتأكيد كعبيد من آسيا

---

(٢١٩) Ayalon, Ibid., p. 44.

(٢٢٠) Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250- 1382,* p. 10.

(٢٢١) Ayalon, Ibid., p. 46, and Crone, Ibid., p. 75.

(٢٢٢) Hugh Kennedy, *The Armies of the Caliphs* (Hoboken, NJ: Taylor and Francis, 2013), pp. 117, 121 and 134.

الوسطى أو منطقة الفولغا، ولكنهم أُعتِقوا على الأرجح فورَ وصولهم إلى خدمة الخلفاء، وكان بعضهم مسلمين بالفعل، ومن ثَمَّ كانوا أحراراً. لا تشير المصادر المعاصرة لتلك الحقبة إليهم على أنها مماليك، بل على أنهم موالٍ أو غلمان، وهي مصطلحات ملتبسة يمكن أن تعني «العبد» أو «العبد السابق المعتَق». وكذلك دُفِعت لهم رواتبُ وزوِّدوا حتى بإماء كزوجات في عاصمتهم العسكرية سامراء[٢٢٣]. وكما أشار ماثيو غوردون (Matthew Gordon)، فمهما كانت أصولهم أو وضعهم فقد كان للوحدات العسكرية التركية ثقافة سياسية خاصَّة بها، وهي التي ستشكِّل الحُكمَ في بغداد العباسية في القرن اللاحق[٢٢٤]. فبعد اغتيال الخليفة المتوكِّل (ت. ٨٦١م) على يد جنديه التركي، ستصبح النخبةُ العسكرية التُّركية القوّةَ الحقيقية في العاصمة العباسية على مدى الثمانين سنة القادمة.

طُبِّقَ النظامُ الذي وضعه العباسيون نفسُه في بعض الولايات. أصبح ابنُ أحد الجنود العبيد الأتراك - وهو الخليفة أحمد بن طولون (ت. ٨٨٤م) - حاكمَ مصر في عهد العباسيين، واستقلَّ في كل شيء عنهم ما عدا الاسمَ. وقد أنشأ وحداتِه العسكريةَ الخاصَّة بالرقيق عن طريق استيراد العبيد من السُّودان والأراضي البيزنطية، ظلَّ هذا الاتجاهَ السائد في مصر. نما الجنودُ العبيد الأفارقة السُّود في حِمَى الأسرة الفاطمية التي حكمت مصر وأجزاء من سوريا والحجاز من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر[٢٢٥]. وبعد سقوط العبَّاسيين في بغداد تحت سيطرة الجنود الأتراك أولاً، ثم الأسرة البويهية من إيران ثانياً، ثم الأسرة السلجوقية التركية؛ ساعد الجنودُ العبيدُ مرةً أخرى في تغيير ميزان القوى. كان الجنود العبيد الأتراك هم الدعامة الأساسية لجيوش السلاجقة[٢٢٦]. وعندما نجح الخليفة العبَّاسي المقتفي (حكم: ١١٣٦ - ١١٦٠م) في استعادة درجةٍ من الحكم الذاتي للأسرة العباسية في بغداد ضدَّ

---

(٢٢٣) Ibid., pp. 115 and 134.

(٢٢٤) Matthew S. Gordon, *The Breaking of a Thousand Swords* (Albany, NY: SUNY Press, 2001), pp. 1-8.

(٢٢٥) Jere L. Bacharach, "African Military Slaves in the Medieval Middle East: The Cases of Iraq (869-955) and Egypt (868-1171) ," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13, no. 4 (1981), pp. 477 and 482.

(٢٢٦) Reuven Amitai, "Continuity and Change in the Mongol Army of the Ilkhanate," in: Bruno de Nicola and Charles Melville, eds., *The Mongols' Middle East* (Leiden: Brill, 2016), p. 47.

سلطة السلاجقة؛ فعل ذلك من خلال بناء فيلق من الجنود العبيد الأرمن والبيزنطيين(٢٢٧).

في الكيانات السياسية التي كان العبيدُ فيها من كبار المسؤولين الإداريين، أو التي كان الجيش فيها المستودعَ النهائي للسلطة ويتكوَّن من «العبيد»، لم يكن من المستغرب أنّ العبيد يمكن أن يتمتعوا بسلطة سياسية فعَّالة. ومن ثَمَّ فقد كان يمكن أن يكون «العبيد» حُكَّاماً، ولكن يجب وضع كلمة «عبد» بين قوسَيْن هنا في اقتباساتٍ مخيفة جريئة، كما سنرى قريباً. لم يكن «حُكم العبيد» هو القاعدة ولا المعيار المقبول بموجب الشريعة. ففي بعض الأحيان، نتج ذلك الحكمُ عن حالاتٍ من عدم الاستقرار الاستثنائي، كما كان الحال في فترة مجاهد العامري (حكم: ١٠١٤ ـ ١٠٤٥م). كان هذا العبد لدى أسرة الأمويين في إسبانيا مسؤولاً عن إدارة محافظة دانية وجزر البليار، وعندما انهارت الأسرة والدولة الأموية عام ١٠٠٩م استمرَّ كحاكم مستقلٍّ هناك. وفي حالاتٍ أخرى حكم العبدُ بحُجّةِ أنه وصيٌّ، كما هو الحال في حالة كافور الشهيرة (ت. ٩٦٨م) في مصر. كان هذا الخصيُّ النوبيُّ قائداً عسكرياً ناجحاً لدى الأسرة الإخشيدية، وقد نشأ من أسرةٍ جنديةٍ تركية لها موقف ثابت من الخليفة العباسي. كُلِّف كافور بتعليم الأمراء الشباب في الأسرة، وهو المنصب الذي حَكَم من خلاله أولاً لمدة عَقدين من وراء العرش، ومن ثَمَّ علناً باعتباره الوصيَّ الرسمي.

لكنّ الحالة الأكثر شهرةً لـ «حُكم العبيد» كانت الأسرة المملوكية، التي حكمت مصر وسوريا والحجاز بدءاً من عام ١٢٦٠م تقريباً حتى الفتح العثماني عام ١٥١٧م. ففي أربعينيات القرن الثالث عشر، زاد الحاكم الفعلي الأخير للدولة الأيوبية في مصر من الاستخدام القياسي لسلاح الفرسان التركي المستورد إلى مستوًى غير مسبوق. وعلى وجه الخصوص، فقد اشترى نحو ألفٍ من الشبان القبجاق الأتراك وآواهم في ثكناتٍ على جزيرةٍ في النيل ليُدَرَّبوا كنخبةٍ عسكرية. عُرف هؤلاءِ باسم المماليك البحرية، وكانوا الحراس الشخصيين للسلطان، وأثبتوا قدرتهم على المساعدة في إيقاع

---

(٢٢٧) Deborah G. Tor, "The Political Revival of the Abbasid Caliphate: Al-Muqtafī and the Seljuqs," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 137, no. 2 (2017), pp. 301-314.

الهزيمة بالصليبيين في معركة المنصورة عام ١٢٤٩م. وبعد عَقْدٍ من الزمان، ووفاة السُّلطان الأيوبي، والأزمات المتواصلة؛ أدَّى الاقتتالُ الداخلي الأسري وأخيراً الهزيمة التاريخية المجيدة للجيوش المغولية عام ١٢٦٠م إلى وضْع المماليك البحرية وزعيمهم الظاهر بيبرس في منصب السلطان. استمر حُكْم المماليك البحرية حتى عام ١٣٩٠م؛ حيث تسلَّق قادة المماليك داخل الوحدات العسكرية المراتبَ العالية، وتنافسوا على السلطة، وحشدوا أُسرَهم من الجنود العبيد، وسيطروا على السلطة، ثم حاولوا (في بعض الأحيان بنجاحٍ) تمرير السلطة إلى أبنائهم. وفي عام ١٣٩٠م سيطر مملوكيٌ يُدعى برقوقَ مع مجموعةٍ من الجنود العبيد الشراكسة وأسَّسوا السلالة الحاكمة التي عُرفت بـ المماليك البُرْجِية(٢٢٨).

على الرغم من تغيُّر ممارسات المماليك ومؤسساتهم بمرور الوقت، فإن هناك الكثير من السمات العامَّة التي يمكن ملاحظتها. كان كبار قادة المماليك يحافظون على أُسَرِهم الخاصَّة ويدربونها ويبنونها عن طريق استيراد العبيد الشباب إما من السهول التركية أو من القبائل الشركسية في القوقاز. كان لدى المماليك أصول أخرى أيضاً، منها المغول وحتى الأوروبيون، لكنهم لم يقتربوا قطُّ من المصدرين الرئيسيْن المذكوريْن سابقاً في الأهمية. بشكل عام، انتهت هذه المجموعة المتنافسة إلى التجنيد في وظائفَ تبدأ من وحدات سلاح الفرسان إلى حرَّاس الليل متدني الرتبة. كان المشرِفُ على استيراد العبيد للخدمة في الوحدة الملكية المملوكية هو تاجر المماليك الرسمي، وأما ما سوى ذلك فقد كانت التجارة في أيدي التجار الخاصّين. كان المماليك الصغار الذين اشتراهم كبارُ القادة أو السلاطين، وبمجرد وصولهم إلى القاهرة، يوضَعون في ثكناتٍ تحت إشراف الخصيان؛ حيث كان كلُّ طابقٍ يشكِّل وحدة عسكرية. كانوا يُسَمَّوْن بأسماء المسلمين، ويُحْضَر لهم المعلمون لتعليم الأولاد اللغة العربية والقرآن والحديث والشريعة الإسلامية (في السنوات اللاحقة اشتُرِي بعض المماليك بالغين، ولم يتلقوا تعليماً على الإطلاق). والأهم من ذلك أنهم خضعوا لسنواتٍ من التعليم

(٢٢٨) Linda Northrup, "The Baḥrī Mamlūk Sultanate, 1250-1390," pp. 242-289, and Jean-Claude Garcin, "The Regime of the Circassian Mamlūks," pp. 290-317, both in: Carl F. Petry, ed., *The Cambridge History of Egypt* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998).

العسكري الصارم. غرست هذه الفترةُ الممتدة والمكثّفة من التدريب أهمَّ علاقات الولاء في النظام المملوكي. كانت علاقة الولاء الأولى بين المماليك الجدد وسيدهم (الأستاذ)[٢٢٩]، والعلاقة الثانية هي الخشداشية، وهي الروح التي توحدهم، وتجعل ولاءهم وارتباطهم لبعضهم البعض. عند التخرُّج يُعطَى كلُّ مملوكٍ أسلحةً وحصاناً. والأهم من ذلك ـ خاصةً بعد منتصف القرن الرابع عشر ـ أصبح المملوك يُعتَمَد ويُعطَى شهادةً تثبت ذلك. كان المسؤولون دقيقين في أنّ شراء المماليك وعتقهم قد تمَّ في نهاية المطاف بشكلٍ صحيحٍ وموثّق[٢٣٠].

ومن ثَمَّ فإن الأسطورة الرئيسة المحيطة بأسرة المماليك هي أن حكمها كان حكماً للعبيد، وهي لم تكن كذلك بالتأكيد. لقد كانت حكماً لعبيدٍ سابقين. من المؤكَّد أن كبار الأمراء المماليك كان لديهم عبيد من مجموعةٍ متنوِّعةٍ من الأصول في حاشيتهم، لكنهم كانوا حريصين على أن يعرف الجميع أنهم أنفسهم لم يعودوا عبيداً[٢٣١]. ومع ذلك، فقد يكون جوهر نظام الدولة المملوكية هو النخبة العسكرية التي كانت هويتها الملزِمَة وروح العزلة المتسمة بها تنتمي إلى أصلهم الراجع إلى بلادٍ بعيدةٍ وتدريبِهم الجماعي كعبيد عسكريين. وكي يكون الكلام دقيقاً، فإنهم قد أُعتِقوا بعد تدريبهم للسبب نفسِه الذي جعل كافور يحكم كوصيٍّ وليس كسلطان؛ لأنَّ العبيد لا يمكن أن يكونوا حُكّاماً وفقاً للشريعة. إن الإمبراطورية المملوكية هي الاسم الذي استخدمه الآخرون للإشارة إلى الدولة. أما الدولة فقد أشارت إلى نفسِها على أنها «دولة الأتراك» أو «دولة الشركس». ثمَّة قصَّة

---

(٢٢٩) كانت هذه العلاقة مع السيد حتى بعد العتق موجودةً لدى العبيد العباسيين كذلك. انظر:
Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), p. 84.

(٢٣٠) Ayalon, *L'Esclavage du Mamelouk*, pp. 4, 10-12, 18-19 and 21, and Koby Yosef, "The Term Mamlūk and Slave Status during the Mamluk Sultanate,"*Al-Qanṭara*, vol. 34, no. 1 (2013), p. 28.

(٢٣١) Yosef, Ibid., pp. 14-21.

شكراً لرومي أحمد على هذا النقل. حول استمرار انتشار أصول رِقّ النظام المملوكي تحت الحكم العثماني، انظر: Gabriel Piterberg, "The Formation of an Ottoman Egyptian Elite in the 18th Century," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 22, no. 3 (August 1990), pp. 275-289.

شهيرة تؤكِّد ذلك. كان من أعظم العلماء في مصر وسوريا خلال حقبة صعود المماليك البحرية: عز الدين بن عبد السلام (ت. ١٢٦٢م). تقول الأسطورة إنه عندما اجتمع علماءُ القاهرة ونخبتُها لمبايعة الظاهر بيبرس، اعترض ابن عبد السلام. وقال: «يا ركنَ الدين! أنا أعرفك مملوك البندقدار»، ورفض أن يبايعه حتى يثبت بيبرس أنه قد أُعتق[٢٣٢]. تكشف هذه القصةُ الكثيرَ عن حكم المماليك، ودور العلماء في الحضارة الإسلامية، ومفهوم الرّق في الشريعة. اضطُرَّ السلطان إلى تلبية طلب العالم، الوصي الحقيقي الظاهر للإسلام. لا يجوز للعبد أن يحكم الأحرارَ. وبالطبع إمَّا أن هذا كان عملاً مسرحيّاً لإشباع رغبة العلماء، أو ربما حكاية مؤلَّفة من العلماء لتأكيد أنهم ما زالوا في السلطة!

لم يقتصر النظام المملوكي على شرق البحر الأبيض المتوسط؛ ففي عام ١٢٠٦م في شمال الهند، قام جنرال تركي مملوكي يُدعى قطب الدين أيبك (ت. ١٢١٠ ـ ١٢١١م) ليحلَّ محلَّ سيدِه عند وفاته. كان أيبك عبداً من الأسرة الغورية، التي وسَّعت سيطرتها من جبال أفغانستان المعاصرة إلى سهل الجانج. وفيما أصبحت أول أسرة إسلامية حاكمة تبني عاصمتها في دلهي، ترأَس أيبك نظام الجنود العبيد الذي استمر حتى ستينيات القرن الثالث عشر، وكان مشابهاً للدولة المملوكية في مصر. وكانت النخبة من المماليك الأتراك هم من شغل منصب كبار الإداريين والجنرالات في الدولة. ومثل حالة مصر، لم تكن الأسرة الحاكمة للمماليك الهندية «سلالة عبيد»، لكن فقط كان أولُ حاكمَيْن رئيسَيْن ـ عبدَيْن بصورةٍ مطلقةٍ. ووفقاً لـ ابن بطوطة، كان على أيبك أن يثبت عتقَه بشكلٍ رسميٍّ في حضور القضاة والفقهاء قبل أن يتمكَّن من الحكم رسميّاً. تكوَّنت بقية السلالة من أحفاد أيبك الأحرار وخليفته أو أعضاء الزمرة الحاكمة. ضمَّت نخبةُ سلطنة دلهي أيضاً الفرسَ الأحرار والأفغان والمسلمين الهنود الأصليين، الذين أدَّوْا جميعاً أدواراً حاسمةً في الدولة. وبشكل عام، لا يعرِف المؤرِّخون أيّاً من

---

(٢٣٢) خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي المصطفى، ٢٩ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠)، ج١٨، ص٣١٩. انظر: تاج الدين عبد الوهاب السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ٩ ج، ط٢ (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٢)، ج٨، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

حُكّام دلهي المماليك كانوا عبيداً محرَّرين، أو كانوا فقط أشخاصاً انتفضوا في الداخل وأيَّدوا نظاماً يعتمد على أسلوب العبودية العسكرية[٢٣٣].

استمر الجنود العبيد في أداء دورٍ رئيسٍ في الجيوش في الحضارة الإسلامية حتى أوائل العصر الحديث. كانت الإنكشارية العثمانية هي النسخة المطابقة للرقيق الضعفاء من خرِّيجي مكتب أندرون [المدرسة الداخلية التي أسسها مراد الثاني لرقيق السلطان]. فلقرونٍ كان الإنكشارية هم قوات الصدمة المخيفة للجيش العثماني الهائل، وشكَّلوا بعد ذلك محوراً قوياً وغير قابلٍ للتغيير للمؤسسة العثمانية للأعمال والمؤسسات الاجتماعية. وفي الهند لم يكن مالك عنبر وحيداً. فمنذ القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر، استُورِدَت أعدادٌ كبيرة من العبيد الإثيوبيين للعمل كجنود في الممالك الهندية المسلمة في هضبة الدكن، حيث أصبحوا الطبقةَ الحاكمة في ولايتي بيجابور وأحمد نجار. ميزت هذه السمةُ تلك الأنظمةَ السياسية عن عالَم المغول القوي في الشمال، والذي كان فريداً تقريباً بين الدول الإسلاميةَ الرئيسة في تلك الحقبة في عدم توظيف أعداد كبيرة من الجنود العبيد[٢٣٤]. وبعيداً في الغَرْب، كان المؤسِّس الرئيس للأسرة العلوية في المغرب، مولاي إسماعيل (ت. ١٧٢٧م)، قد شكَّل حشدَ النخبة الهائل من العبيد الأفارقة السود، جاعلاً إياهم يقسمون على السُّنَة النبوية على نُسَخة من صحيح البخاري، ليشكِّلوا وحدة «عبيد البخاري» (سنتناول هذا الجدل بعمقٍ في الفصل الخامس)[٢٣٥]. شكَّل الخصيان الرقيق جزءاً كبيراً من سلاح الفرسان لدى حاكم سونغاي: أسكيا محمد (ت. ١٥٣٨م)[٢٣٦]. وحتى في القرن

---

(٢٣٣) Peter Jackson: "The Mamlūk Institution in Early Muslim India," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 2 (1990), p. 355, and "Ḳuṭb al-Dīn Aybak," in: *Encyclopaedia of Islam*, and Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. 3, p. 630.

(٢٣٤) Richard Eaton, "The Rise and Fall of Military Slavery in the Deccan," in: Chatterjee and Eaton, eds., *Slavery and South Asian History*, pp. 122 and 128.

(٢٣٥) أبو القاسم الزياني، **البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف**، تحقيق رشيد الزاوية (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، [١٩٩٢])، ج١، ص١٧١؛ أحمد السلاوي الناصري، **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ٩ ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٥)، ج٧، ص٥٨، و Maurice Delafosse, "Les débuts des troupes noires du Maroc," *Hespéris*, vol. 3 (1923), pp. 7-8.

(٢٣٦) John Hunwick, "Notes on Slavery in the Songhay Empire," in: Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, pp. 23-25.

العشرين، كان الحراسُ الشخصيون للملِك المؤسِّس للمملكة العربية السعودية - عبد العزيز بن سعود (ت. ١٩٥٣م) - كانوا أساساً من العبيد السُّود. كان العبد الثقةُ يقف خلفَه في جميع اجتماعات القصْر، مُسلَّحاً بسيفٍ وبندقية. لم يكن يغادر الملكَ قطُّ، ويراقبه حتى في أثناء صلاته(٢٣٧). وفي وادي حضرموت اليمني في ثلاثينيات القرن العشرين، كانت فريا ستارك محميّةً من الجنود العبيد طوال رحلتها، وزارت مدينةً كان حاكِمُها عبداً(٢٣٨).

الرقيق كمتمرِّدين

قد لا يوجد أسلوبٌ لتقدير مثل هذه الإحصائية غير القابلة للقياس، ولكن يبدو من المرجح أنَّ نسبةً كبيرةً من العبيد في الحضارة الإسلامية لم يعودوا مسترقّين. ففي الواقع خلال الاضطراب الذي تسبَّبت فيه الفتوحات الاستعمارية البريطانية والفرنسية في غرب أفريقيا، هناك تقديراتٌ تفيد بأن ما بين ٢٠ و٤٠ في المئة من العبيد فرُّوا من أسيادهم(٢٣٩). فنظراً إلى عددهم ووجودهم في كل مكان، تحوَّل الكثيرُ من العبيد فجأةً إلى العنف لتحرير أنفسِهم. تشير الأدلة القانونية وسجلات المحكمة المتناثرة بقوة إلى أن الكثير من العبيد هربوا، سواء في نوباتٍ من الغضب، أو في محاولاتٍ ارتجالية لتجنُّب العقاب الوشيك، أو في محاولة للهروب من العبودية بالكامل(٢٤٠). ولكن لأن المزارع الشاسعة التي تحتلها «عصابات العبيد» كانت ظاهرةً أقلَّ شيوعاً في الحضارة الإسلامية عنها في أجزاء من العالم الروماني أو فيما بعد في الأمريكتيْن؛ فقد جعلت الظروفُ في بلدان ومدن العالم الإسلامي من الصعب على العبيد جَمْعَ الناس والتنسيق بينهم لتنفيذ تمرُّدٍ. كانتَ معظم العبودية في الحضارة الإسلامية محليةً. كان بعضُ العبيد من النخبة سواء من الإداريين أو المحظيات، وبعضهم كانوا جنوداً، وبعضهم دُمِجَ بشكلٍ جيّد بما فيه الكفاية في العائلات أو المجتمعات التي فضَّلوا أن يكملوا حياتَهم

(٢٣٧) Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (New York: New York University Press, 2000), pp. 307-308.

(٢٣٨) Stark, *The Southern Gates of Arabia*, pp. 158 and 204-205.

(٢٣٩) James F. Searing, *"God Alone is King": Islam and Emancipation in Senegal* (Oxford: James Curry, 2002), p. 147.

(٢٤٠) Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, pp. 74 and 79.

فيها كيفما كانت إلى المجهول. ومهما كانت الحالة، فإنّ معظم العبيد في العالم الإسلامي كانوا مُشتّتين كذرّاتٍ في أُسر صغيرة أو متوسطة أو كبيرة في المدن. كان توحيدُ القوى للتمرُّد أو الفرار بشكلٍ جماعيٍّ ربما يمثّل تحدِّياً.

ثمَّة عددٌ قليل من تمرُّدات العبيد البارزة في التاريخ الإسلامي، وقع الكثير منها في جنوب العراق في أوائل العصر الإسلامي. قُمِعت انتفاضةٌ صغيرة عام ٦٨٩م، كما حدثت انتفاضةٌ أكبر عام ٦٩٤م. إلا أنّ ما كان سيعيش في التاريخ باعتباره أكبر تمرُّد للعبيد وأكثره رُعْباً واستمر خمسة عشر عاماً، من عام ٨٦٩م إلى عام ٨٨٣م، وأغرق العراق ليفيض على أنحاء الخليج الفارسي بحالةٍ من الفوضى: كان هو ثورة الزنج الشهيرة، التي سُمِّيت باسم المجموعة الرئيسة من العبيد الذين تمرَّدوا وكانوا قد جُلِبوا من أجزاء من شرق أفريقيا. كان تمرد الزنج أكثر من مجرَّد ثورة، لقد كان تشكيلَ دولةٍ صغيرةٍ تحت حُكم الرجل الذي حرَّض على الحركة ونظَّمها: علي ابن محمد، المعروف باسم «صاحب الزنج».

يُزعم أنّ علي بن محمد كان فارسياً، ويُقال إنه كان لديه ميول شيعية، إلا أنّ كل شيء مؤكّد عنه قد ضاع في طيات التاريخ. لقد رُوِيَت قصته من قِبَل أولئك الذين هزموه وتمرُّدَه في نهاية المطاف. سُخِّر العبيد الزنج بتشغيلهم في السهول الغرينية في جنوب العراق لتطهير التربة النيتروجينية في حرارة الصيف القائظة. وعندما تنقَّل علي بن محمد من مدينةٍ إلى أخرى لتجنيدهم كأتباع، وعدَهم بأن يتمكَّنوا من جَعْل أولئك الذين كانوا أسيادَهم عبيداً. ذكَّرهم بسوء معاملتهم، وبالحديث الذي حذَّر فيه النبيُّ أصحابَه من تحميل العبيد ما لا يطيقون، وبأنهم فعلوا بالعبيد «ما حرم الله عليهم أن يفعلوه بهم»[٢٤١].

استولى العبيد المتمردون وغيرُهم ممَّن انضموا إليهم في عهد علي ابن محمد على مدينة البصرة ثم عبادان والأهواز وواسط. وقد أقاموا

---

(٢٤١) Alexandre Popovic, *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century,* translated by Léon King (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999), p. 150.

الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج٥، ص٤٤٤؛ صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل. . . ؛ **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية.

عاصمتهم في مدينة أطلقوا عليها اسم المختارة على دجلة، وفيها حَكَم علي بن محمد ربما باعتباره الشخصية المسيانية: المهدي، وربما ـ على الرغم من أن القطع النقدية التي سكُّوها تحمل لقباً مبهماً ـ على أنه الخليفة (أمير المؤمنين). ومن المفارقات أنه لم يوجد زنوجٌ معروفون في المناصب العليا للسلطة في الدولة الصغيرة، التي كان لها عبيدُها الخاصون. ادّعى المؤرّخون في وقتٍ لاحقٍ أن أتباع علي بن محمد قد مارسوا ممارساتٍ مشاعية واتخذوا النساء الشريفات من آل البيت كسراري[٢٤٢].

كان هناك عددٌ قليلٌ من تمردات العبيد في الحضارة الإسلامية. في أوائل القرن العشرين، حدث تمرُّدٌ في سوكوتو، حيث كانت توجد مزارع كبيرة تعمل بالعبيد[٢٤٣]. ولكن يبدو أن الحالات الأخرى التي انضمَّ فيها العبيد إلى قواتٍ مسلَّحة واستخدموا العنف قد تولّدت عن الانهيارات العامَّة في القانون والنظام، أكثر من تولُّدِها عن سوء استخدام نظام العبيد. ففي العصور المملوكية في مصر، كانت عصابات الرقيق تقوم أحياناً بأعمال النَّهْب وتشكيل عصاباتٍ من قطَّاع الطرق، لكنهم كانوا مجرَّد نوعٍ واحدٍ بين أنواعٍ أخرى من العصابات التي تتسَّبب في الخراب في تلك الأوقات[٢٤٤].

---

(٢٤٢) Popovic, Ibid., pp. 130-131, 133-134 and 140-141.

(٢٤٣) Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," p. 230.

(٢٤٤) Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), pp. 95 and 171-172.

الفصل الرابع

معضلة العبودية

«لم يخطر ببالِنَا على الإطلاق، كعربٍ، والمرءُ في القرن الحادي والعشرين، أن نعيشَ لنرى اليومَ الذي نرى فيه تجسيداً حياً لتجارة الرقيق في بلادِنا وأراضينا، على أيدي أولئك الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى هذه الأمَّة العريقة، وإلى العقيدة الإسلامية السمحة، التي كانت أول من قاوم هذه الظاهرة المخزية»[1]

عبد الباري عطوان، رئيس تحرير صحيفة الرأي اليوم

هكذا كتب عبد الباري عطوان، أحد أكثر الصحافيين العرب إنصافاً في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٧م، بعد أن كشفت سي. أن. أن. (CNN) عن قصة اتِّجارٍ في الرقيق في ليبيا. إلَّا أنه من المؤكَّد أن عطوان لم يكن ينبغي أن يفاجأ بذلك. في موريتانيا ـ وهي دولةٌ عربيةٌ وإسلاميةٌ جدّاً ـ جرى إلغاءُ العبودية رسميّاً عام ١٩٨١م فقط، وهي مستمرة بشكلٍ غيرِ رسميٍّ حتى يومنا هذا.

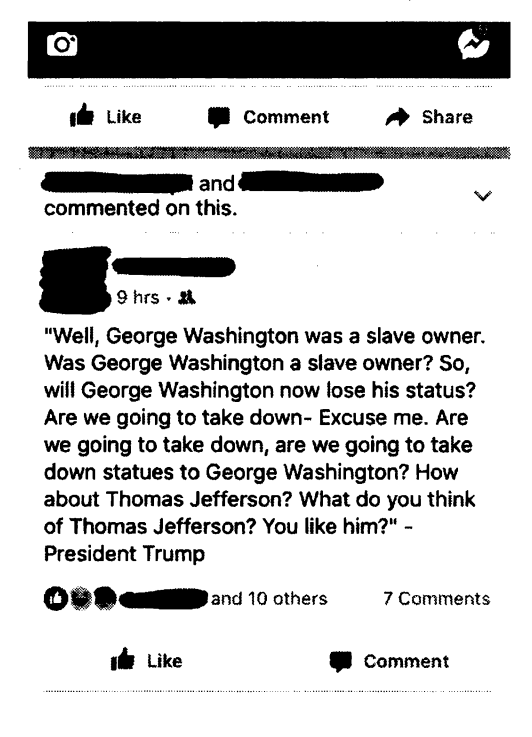
ليس المثقفون العرب المسلمون وحدَهم الذين واجهوا مؤخّراً ما اعتقدوا أنه شبحٌ أخلاقيٌّ اندحر منذ فترةٍ طويلة؛ ففي آب/ أغسطس ٢٠١٧م جرى تنظيمُ تجمُّعٍ لمسيرة أُطلق عليها اسم: (Unite the Right) في شارلوتسفيل في فيرجينيا، بهدف مُعلَن هو منع إزالة تمثال روبرت إي لي (Robert E. Lee) من حديقةٍ عامَّة. كان لي هو الجنرال الذي قاد جيشَ الجنوب الذي ارتكب العبودية خلال الحرب الأهلية الأمريكية. يبدو أن نصف الطرق الرئيسة في فيرجينيا على الأقل (وسيارات فيلم (Dukes of Hazard) [سيارات جنرال لي]) قد سُمِّيت على اسمه. أمَّا شارلوتسفيل فهي موقع جامعة فيرجينيا، التي أسَّسها توماس جيفرسون، مهندس الجمهورية الأمريكية، ومؤلف البيان

---

(١) عبد الباري عطوان، «تجارة العبيد في ليبيا. . .»، **الرأي اليوم**، ٢٠/ ١١/ ٢٠١٧، <https://bit.ly/3r2dWvh>.

الشهير بأن: «جميع البَشَر خُلِقُوا مُتَساوين» وُهِبوا «حقّاً غيرَ قابل للتصرف» في الحرية. والذي كان يمتلك أيضاً إماءً وأنجب أبناءً منهنَّ.

خلال مسيرة شارلوتسفيل، ذكَّرت الاشتباكاتُ العنيفةُ بين المدافعين عن التمثال والمتظاهرين الليبراليين الداعين إلى إزالته، الأمريكيين أن جراح الحرب الأهليَّة والأسئلة التي أثارتها لا تزال مفتوحةً تماماً. وفي أثناء حضور مسيرةٍ مؤيّدةٍ لـ ترامب في ولاية ألاباما المحافِظَة بعد أسابيعَ قليلةٍ فقط من تلك الاشتباكات، تحدّى أحدُ مؤيِّدي ترامب المنتصرين صحافيّاً مطالباً إيّاه: «أرني الموضعَ الذي أُدينَت فيه العبوديةُ في الكتاب المقدَّس!»[٢]. وخلال الحملة الرئاسية وجد استطلاعٌ أن ١٣٪ من مؤيدي ترامب يرفضون أمر أبراهام لينكولن بتحرير العبيد خلال الحرب الأهلية[٣].



(٢) "Lexington: Roy Moore: Kickboxer, Sacked Judge,US Senator?," *The Economist* (21 September 2017), <https://econ.st/3gQUugn>.

(٣) Lynn Vavreck, "Measuring Donald Trump's Supporters for Intolerance," *New York Times*, 23/2/2016, <https://nyti.ms/2K8GRNl>, and "The Economist/YouGov Poll," <https://bit.ly/37jGVmo>.

«حسناً، كان جورج واشنطن مالكاً للعبيد. هل كان جورج واشنطن مالكاً للعبيد؟ إذن هل سيفقد جورج واشنطن منزلتَه الآن؟ هل سنهدمه؟ ـ عفواً، هل سنهدم تماثيل جورج واشنطن؟ وماذا عن توماس جيفرسون؟ ما رأيك في توماس جيفرسون؟ هل تحبه؟»

الرئيس ترامب

كُتِب هذا التعليقُ أعلاه على فيسبوك في آب/أغسطس ٢٠١٧م من قِبَل شابٍ مُسْلم متأمِّلٍ ومراقِب يعمل في واشنطن العاصمة، وفيه نقلَ تعليقات الرئيس ترامب على الصراع حول تمثال روبرت إي لي، وهو لا يفعل ذلك على سبيل الاستحسان، بل إن هذا الشاب المسلم في الواقع يسخر من كلام الرئيس بازدراءٍ يشعر به الكثيرون في الولايات المتحدة تجاه ترامب بشكل خاص ونحو المحافِظين بشكل عام. الأكثر إثارةً للسخرية ـ إذاً ـ هو أن الرئيس يشير إلى نقطة مهمَّة بالفعل، وفي هذه النقطة بالتحديد ـ وفي النَّبْذِ الليبرالي لها ـ يكمُنُ قلب معضلة العبودية بالنسبة إلى كلٍّ من المسلمين والأمريكيين. لأنه مع بعض التعديلات المناسبة: فإن كلمات ترامب تنطبق بالتساوي على النبي محمَّد ﷺ.

سيقدِّم هذا الفصلُ عرضاً لعددٍ من لقطات الشاشات، أو الاستشهادات من وسائل التواصل الاجتماعي، ولكن ليس كوسيلة للتحايُل. يتناول هذا الكتابُ بشكل عامٍّ وهذا الفصلُ على وجه الخصوص موضوعاً مُقْلِقاً للغاية، وهو موضوع لا يزال وثيقَ الصلة بالمسلمين العالميّين والساحة الغربيّة العامة العالمية. إنّ مشاركة لقطاتٍ (مجهولة المصدر) من مناقشاتنا العامّة وشبه العامة حول قضية العبودية هي أفضلُ وسيلةٍ أعرفها لإظهار مدى انتشار التنافر المعرفي المحيط بالقضية.

إن مناقشة العبودية أمرٌ صعبٌ ليس فقط لأن الموضوع يثير استجاباتٍ عاطفيةً قوية. ففوق ما يكشفه غضب عطوان، وتعليقات الرئيس ترامب، وتعليق فيسبوك؛ فإنّه قبلَ كل شيء يُغْرِق عقولَنا في عقدةٍ من التناقض الأخلاقي والمجتمعي. وهو يفعل ذلك بسبب المشكلة الأخلاقية التي يقدِّمها. إنها ليست مشكلةُ ما إذا كانت العبوديةُ خطأً أم لا. ومع الاحترام لمؤيد ترامب في ألاباما، فإن النقطة مترسِّخة في الساحة العامة العالمية من

قِبَل المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء. إنّ مشكلةَ العبودية الأخلاقيّة هي مسألة أيّ نوعٍ من العبودية خاطئٌ. والأهم من ذلك: هو السؤال عمّا يعنيه الخطأُ الأخلاقي للعبودية للمجتمعات والتقاليد التي ترى أن ماضيها موثوقٌ به بشكلٍ أو بآخر، وتنظر إلى ماضٍ من أجل التماسِ التوجيه.

في ١٥ آب/أغسطس، في أثناء الاحتجاجات والنقاشات حول ما كان يحدث في شارلوتسفيل، والتي حرَّكت مياهَ الحياة العامة الأمريكية، تناول المعلِّقُ المحافِظ لفوكس نيوز، تاكر كارلسون (Tucker Carlson)، الموضوعَ بطريقةٍ لخصت (ربما عن غير قصْدٍ) توتراته التي لم يتصالح معها، وأوضح قائلاً: «الآن، كي أكون واضحاً، إذا كان ذلك ضرورياً: العبودية شرٌّ. إذا كنتَ تؤمن بحقوق الفرد، فمن الصعب التفكير في أي شيءٍ أسوأ من العبودية». لكن كارلسون ذكَّر جمهورَه بعد ذلك بأن العبودية كانت هي القاعدة في تاريخ البشرية حتى القرن التاسع عشر. وأكمل موضحاً: «كان أفلاطون يمتلك عبيداً، وكذلك محمَّد ﷺ»[(٤)]. كان كارسلون يقول إن العبودية شرٌّ، لكنه أراد أن يعرف ما إذا كُنَّا سنُسْقِط بالفعل جميعَ شخصيات البانثيون المؤسِّس لأمريكا بسبب ذلك الأمر. بيَّن الرئيس ترامب المأزقَ بالإيجاز الوحيد الذي أمكنه أن يحشده: «كان جورج واشنطن مالكاً للعبيد... هل سنهدم تماثيل جورج واشنطن؟»[(٥)].

ولم يكن ما حدث في شارلوتسفيل هو الجدل الوحيد مؤخراً لتسليط الضوء على المشكلة الأخلاقية للعبودية. فقبل شهرين دار الجدلُ حول مقالة مجلة **أتلانتيك** *Atlantic* الشهرية «عبدةُ عائلتي» «My Family's Slave» التي كتبها الراحل أليكس تيزون (Alex Tizon)، الصحافي الفيليبيني الأمريكي الحائز على بوليتزر (Pulitzer)[(٦)]. تحكي المقالة قصةً حول كيف كان لدى أسرة

(٤) "Tucker Carlson Tonight," Fox News, 15 August 2017, <https://video.foxnews.com/v/5542205277001#sp=show-clips>.
تتوفر نسخة في: "Tucker Carlson Attempts to Defend America's History by Pointing out the Aztecs, Africans and Mohammed Had Slaves Too," Media Matters, 15 August 2017, <https://bit.ly/3raR0dp>.

(٥) <https://www.youtube.com/watch?v=Urk5u2kpJOI> (last accessed September 2017).

(٦) Alex Tizon, "My Family's Slave," *The Atlantic* (June 2017), <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/06/lolas-story/524490>.

تيزون الفيليبيني «عبدة» (أضع الكلمةَ هنا بين قوسيْن مخيفين هنا لأنَّ ما نعنيه بالضبط بكلمة العبد هو موضوعنا). كانت هذه العبدة تُعرَف باسم لولا، وقد أحضروها معهم إلى أمريكا، وخدمتهم لعقود.

لم تكن ردود الأفعال على المقالة مفاجئةً. جادل البعض ـ بما في ذلك الكثير من الفلبينيين ـ بأن مصطلح «العبودية» الوارد في المقالة كان مضلِّلاً؛ لأنه أعاد إلى الأذهان عبوديةَ المزارع الأمريكية. وقالوا إن هذه «العبودية» الفيليبينية لم تكن قابلةً للمقارنة بتلك السابقة على الإطلاق(٧). جادل البعض أنه في الحالة الفيليبينيين أصبح «العبيدُ» غالباً «جزءاً من الأسرة»، حتى إنّ البعض أكدوا أن «عبوديةً» مثل عبودية لولا كان لها معنى اقتصادي وحتى أخلاقي في سياق فقر الفيليبين وتخلُّفها(٨).

على النقيض من ذلك، ردَّ القرَّاءُ الآخرون بغضب على ما اعتبروه معالجةً لا مبالية أو دفاعاً عن شرٍّ أخلاقيٍّ واضح(٩)، وأصروا على أنَّ كلَّ فردٍ في عائلة المؤلف ـ بصفته مالكَ لولا ـ مذنب بارتكابِ جريمة بشعة. وعبَّر البعضُ عن غضبهم أكثر من أولئك الذين دافعوا عن المؤلف واتهموهم بالدفاع عن العبودية، وشبَّهوا حُجَجَهم بتلك التي استخدمها المدافعون عن العبودية في الجنوب قبل الحرب الأهليَّة(١٠).

لا تربّع الدائرة: المعضلة الأمريكية/ الإسلامية للعبودية

يكمُن جوهرُ هذا الفصل في مقالة عطوان، وتصريحات ترامب، وكلمات كارلسون، والغضب من مقالة **أتلانتيك** *Atlantic*. وقد أطلقتُ عليه: معضلة العبودية. تتعلّق أحداث شارلوتسفيل بنسخةٍ أمريكيةٍ من هذه المعضلة، لكنّ معضلة الرق الإسلامي هي نظيرتها. معضلة العبودية ـ بكل

---

(٧) Therese Reyes, "Filipinos are Defending Alex Tizon from Western Backlash to his Story "My Family's Slave,"" Quartz, 17 May 2017, <https://bit.ly/38bGVnK>.

(٨) M. Evelina Galang, "What the Conversation around Alex Tizon's Atlantic Essay is Missing," Slate.com, 21 May 2017, <https://bit.ly/3noZoU4>.

(٩) Josh Shahryar, Twitter post, 5/16/2017, 10:35am, <https://twitter.com/JShahryar/status/864534668284055553>.

(١٠) Jesse Singal, "It is Really Important to Humanize Evil," *NYMag.com*, 19 May 2017, <https://bit.ly/3r2imlJ>.

بساطةٍ ـ هي أنَّ الناس يحاولون القيام بمستحيلٍ معرفيٍّ ـ بإثبات ثالوثٍ من البَدَهِيّات التي لا يمكن الاحتفاظ بها معاً بشكلٍ متماسكٍ في الوقت نفسِه. وأقدِّم هنا بعض الشرح لهذه البدهيات الثلاث، ثم أُتبِعُها بمناقشة موسَّعة:

البدهِيّة الأولى: العبوديةُ شرٌّ أخلاقي جوهريٌّ وفادح: قد يكون للنازيين أن يتندروا بشأن العبودية، ولكن حتى الكوميديون السُّود يتندرون على العبودية مع علمهم المسبق بمساوئها[11]. فكما قال تاكر كارلسون: «من الصعب في الواقع التفكير في أي شيء أسوأ من العبودية». إنّ حرمان الناس من حريتهم وعلاقاتهم وتحويلهم إلى ممتلكاتٍ ليجري استغلالُهم لهو أمرٌ غير معقول. لا يهمُّ كيف تغطّيها أو أي اعتذارات ستقدِّمها، فالعبودية هي خطأٌ صريح فحسب. لقد كانت خطأً منذ ألفي سنة، وهي خطأٌ اليوم.

فكما عبَّر عن ذلك المدير المحرَج لمدرسةٍ في تكساس طلب مدرسٌ فيها من الطلّاب سرد إيجابيات العبودية وسلبياتها: «لكي نكون واضحين، لا يوجد أي نقاش حول العبودية. إنها غير أخلاقية وجريمة ضد الإنسانية»[12]. إنها ليست نقطةً فكريةً للنقاش، إنها شيءٌ محسوسٌ على مستوى عميق، ويقينٌ أخلاقيٌّ عظيم.

البدهية الثانية: العبودية هي العبودية: كما رأينا باحثين مثل واطسون ولوفجوي يؤكّدون في الفصل الأول، هناك حقيقة موضوعيّة «في الخارج» تُسمَّى «العبودية»، ويمكن تحديد موقعها وتمييزها عبر التاريخ والامتداد الجغرافي. ويمكننا من ثَمَّ أن نتحدَّث عن العبودية في اليونان القديمة، وفي الصين في العصور الوسطى، وفي الجنوب الأمريكي، وأن نملك بشأنها حديثاً أخلاقيّاً موحّداً. قد يجادل بعض علماء الأنثروبولوجيا ـ مثل سوزان مايرز ـ إما بعدم وجود ظاهرة واحدة متماسكة تُسمَّى «العبودية»، أو أن

---

(١١) انظر على سبيل المثال: Neela Debnath, "Britain's Got Talent 2017: Simon Cowell Shocked by Comedian Daliso Chaponda Slave Joke," *Daily Express*, 3/6/2017, <https://bit.ly/34kAxtc>, and Justin Carissimo, "Comedian Leslie Jones Criticized Over "Saturday Night Live" Slavery Skit," BuzzFeed, 5 May 2014, <https://bzfd.it/3nrQftV>.

(١٢) Elyse Wanshel, "School Apologizes for Asking Students to List "Positive Aspects" of Slavery," *Huffington Post*, 20/4/2018, <https://bit.ly/2K2HwAd>.

«العبودية» تختلف كثيراً من مكانٍ إلى آخر ومن وقتٍ إلى آخر، بحيث لا يمكن للمرء حقاً التحدُّث عنها كظاهرة واحدة بالإجمال، لكن ليس لهذا الرأي آثارٌ. فوفقاً لهذه البدهيّة: العبودية هي العبودية، وانتهى الأمر.

البدهية الثالثة: ماضينا له سلطةٌ أخلاقية علينا: في مشهد قاعة المحكمة النهائية في فيلم الحركة: Amistad (١٩٩٧م)، قدَّم الرئيس السابق المسنُّ جون كوينسي آدامز (John Quincy Adams) قضيّةً ضدَّ العبودية أمام المحكمة العليا الأمريكية. وسعياً إلى تحقيق المثَل الأعلى للحقِّ العالمي في الحرية غير القابلة للتصرف المنصوص عليه في إعلان الاستقلال، يلجأ آدامز حرفيّاً إلى تماثيل الآباء المؤسِّسين طالباً «الحكمةَ والقوّةَ اللتيْن ولدوهما وألهموهما»، ثم يسرد أسماءَهم بترتيبهم: توماس جيفرسون، وجورج واشنطن، ووالده جون آدامز[١٣]. تتمثَّل هذه البدهيةُ الأخيرة في أننا - مثل آدامز في الفيلم - ننتمي إلى تقاليد ومجتمعاتٍ تستمدُّ التوجيهَ الأخلاقي من الشخصيات والنصوص التي في ماضينا. ومن ثَمَّ فقد مَنَحَنَا ماضينا الإلهامَ، وكانت لديه درجةٌ من الاستحقاق الأخلاقي وحتى القانوني علينا. فإلى حدٍّ ما، كانت الشخصيات التي ترجع إلى ماضينا أفضلَ وأكثر حكمةً مما نحن عليه، ونلجأ إليها مراراً للحصول على التوجيه. قد نسمع عيوباً أو شوائبَ في هذه الأصوات الآتية من الماضي، إلَّا أنها لا يمكن أن تكون شريرة، وإلَّا فلماذا سنصغي لهم؟

أشير إلى هذه العناصر الثلاثة باعتبارها بدهيات؛ لأنه لا يوجد صوتٌ سائدٌ في الساحة العامَّة الأمريكية يمكن أن يتحدى أيّاً منها من دون عواقب جادَّة. إذا كنتَ تجادل بأن العبودية الأمريكية لم تكن دائماً بهذا السوء، فأنت تُعتبر يمينياً متطرفاً[١٤]، وإذا كنت تجادل بأن العبودية في أجزاء أخرى

---

(١٣) يبدو أن هذا الخطاب الأخير كان نوعاً من التصرُّف في الحقيقة مِن قِبَل كُتّاب السيناريو، على أن آدامز يشير في النسخة المنشورة من حُجَجه إلى نُسَخ من إعلان الاستقلال كي يسأل بصورة خطابية عما إذا كان إعلان الاستقلال يعترف بالحق في استعباد الأسرى. ويُنْهي مرافعتَه أمام المحكمة بأنشودة للأميركيين العظماء والشجعان الذين يتذكَّر في شيخوخته أنهم ماتوا قبله. انظر: Argument of John Quincy Adams, before the Supreme Court of the United States, in the case of the United States, appellants, vs. Cinque, and others..., pp. 88 and 134-135.

(١٤) Moses Frenck, “Slavery Wasn't Really that Bad for Some Slaves, Says Fox News' O'Reilly,” DiversityInc.com, 28 July 2016, <https://bit.ly/3mrtc0Y>.

من العالم لم تكن في السابق أو أنها ليست الآنَ شديدةً كما كانت العبودية الأمريكية، فإنك ستوصَف ـ كما حدث في ردود الفعل على مقالة تيزون (Tizon) ـ بأنك مُدافِعٌ عن العبودية. وأخيراً لا يمكن مهاجمة مجموعة من القدوات الأمريكية بسهولة. كانت إشارة الرئيس ترامب إلى إسقاط تماثيل جورج واشنطن بمثابة برهان خُلف (Reductio ad absurdum)[*]: إن إخراج واشنطن من البانثيون في البلاد سيكون أمراً لا يمكن التفكير فيه من الناحية السياسية، كما سيكون أمراً مُضنياً بالنسبة إلى أسماء المواقع. وكما غرَّد الكوميدي والمعلِّق المعارض بيل ماهر (Bill Maher) في تويتر، فإنّ إزالةَ كلِّ شيء مؤيِّد للعبودية يعني إزالة نُصُب واشنطن، ومن ناحية أخرى أشار ماهر ـ وهو شخصية ملحدة صريحة ـ بصورةٍ مستحسنةٍ إلى أنه علينا أيضاً الاستغناء عن الكتاب المقدَّس[١٥].

تشكِّل هذه البدهيات معضلة؛ لأنه لا يمكن إنكار أيٍّ منها، إلَّا أنها لا يمكن أن تكون جميعُها صحيحةً. إذا كانت العبودية (أي كل ما نسميه «عبودية» في الماضي أو الحاضر) شراً أخلاقياً جوهريّاً وفادحاً؛ فإن أي شخصٍ أثبتها أو مارسها سيكون مداناً بارتكاب جريمة أخلاقية جسيمة، ومن ثَمَّ فهو مصدرٌ غير صالح للتوجيه الأخلاقي أو القانوني اليوم.

برزت معضلة العبودية بصورةٍ كاملةٍ في أعقاب أحداث شارلوتسفيل التي ذكرناها، أو ـ لنتكلم بشكلٍ أكثر ملاءمةً ـ برزت بشكلٍ كاملٍ المحاولاتُ الهشَّة لحل تناقضاتها أو على الأقل التستُّر عليها. لم يستطع الرئيس ترامب حلَّ التناقُض. فقط أمكنه أن يشير إلى تكلفة نتيجته المنطقية: إذا كنت تدين السلطة الأخلاقية لجميع أولئك الذين سمحوا بالعبودية، فإنك تفقد الآباء المؤسسين (وضمنيّاً: هذا غير مقبول). حاول كارلسون والكثير من النقَّاد الآخرين تربيع الدائرة عن طريق التملُّص من البدهية الأولى والتقليل من الشر الأخلاقي للعبودية. ففي برنامجه «ريل تايم» (Real Time)، انتقد بيل ماهر المقارنة بين واشنطن ولي باعتبارها هراءً؛ لأنه بلغة البرمجيات: «بالنسبة إلى عبودية واشنطن فقد كانت خطأً برمجيّاً [حشرة برمجية] (bug)، أما بالنسبة

(*) هو الاستدلال على صِحّة الشيء ببطلان نقيضه (المترجم).

(١٥) Bill Maher, Twitter post, June 1, 2015, 2:06pm, <https://twitter.com/billmaher/status/616352233886584832?lang=en>.

إلى «لي» فقد كانت خاصية feature»[(١٦)]. قدَّم ماثيو يغليسياس (Matthew Yglesias) من موقع فوكس (Vox) نسخةً أكثر إسهاباً من الحجة نفسِها: لقد كانت العبودية جزءاً فقط من إرث واشنطن أو جيفرسون، في حين أنها كانت كل شيءٍ لشخصٍ مثل لي[(١٧)]. استخدمت **الإيكونوميست** تكتيكَ الطُّعم والتغيير[(*)] (bait and switch). فجادلت في أنه من المضلِّل مقارنة واشنطن بـ لي وذلك عن طريق تحويل التركيز من العبودية إلى قضية الحرب بهدف الانفصال في الجنوب: لقد كافح واشنطن وجيفرسون لتأسيس الاتحاد، كما كتب المؤلف، في حين حمل لي السلاحَ ضدَّه[(١٨)]. وربما كان المؤلف يأمل في ألّا يلاحظ القارئ أن القضية المطروحة هي العبودية وليس الحفاظ على الاتحاد.

ومع ذلك، فإنّ المشكلة هي أن العبودية لا يمكن أن تكون شرّاً أخلاقيّاً جوهرياً وعميقاً (كما قال كارلسون: «من الصعب التفكير في أي شيء أسوأ من العبودية»)، وأن تكونَ أيضاً مجرد «تلوث أخلاقي» (كما وصفها بعد ثوانٍ فقط). إذا كانت العبوديةُ خطأً أخلاقياً عميقاً عابراً للمكان والزمان، فإنه لا يمكن أن تكون مجرَّد «حشرة برمجية» أو «جزءاً من إرث شخصٍ ما». إنها ستكون في هذه الحالة حشرةً قاتلةً، وسوف تمحو إرثهم وسلطتهم الأخلاقية بالكامل، خاصةً إذا لم تكن الشخصية المقصودة مجرَّد فيلسوف أو رجل دولة، بل نبياً أو تجسيداً للكمال الإلهي. ومن خلال التشديد على مدى ثبات هذا الشعور، كشف المسلسل التلفزيوني الشهير لعبة العروش (Game of Thrones) عن المناطق الرمادية الأخلاقية في سفاح القُربى والقتل وكل الجرائم الأخرى التي يمكن تخيلها تقريباً، ومع ذلك فحتى أولئك الناس

---

(١٦) *Real Time with Bill Maher*, "Episode 434," HBO, 8/18/2017, opening monologue.

(١٧) Matthew Yglesias, "The Huge Problem with Trump Comparing Robert E. Lee to George Washington," vox.com, 17 August 2017,
<https://bit.ly/37pjkAN>.

(*) من حيل التسويق، ولها صور كثيرة، مثل أن يُغرى المشتري بسعر زهيد لسلعة، ثم يحاول البائع أن يحمِّله مزيداً من السلع مثل مكملات لها أو حاجات لها أو سلع أجود منها، أو يُعلن للمشتري عن سلعة بسعر زهيد وعند حضوره إليه يفاجأ أنها غير متاحة وتوجد بدائل أغلى لها، وهكذا (المترجم).

(١٨) "After Charlottesville: Donald Trump's Failure of Character Emboldens America's Far Right," *The Economist*, 19 August 2017,
<https://econ.st/3mr6k1R>.

الفظيعون حقاً في ويستروس كانوا يعلمون جميعاً أنّ العبوديةَ فعل يتجاوز الحدود الأخلاقية وحظروها منذ آلاف السنين(١٩). إن أخلاقنا العامة الحديثة في الغرب متجذِّرة في مبادئ: المساواة والاستقلالية والحرية ـ والعبودية انتهاكٌ جذري للثلاثة جميعِها.

كيف يمكن لشخصياتٍ يُنظَر إليها بمثل هذا الاحتقار أن تكون جزءاً من المناقشة الحديثة حول الأخلاق أو الأخلاقية أو العدالة؟ هل نسمح في الديمقراطيات الغربية اليوم لشخصٍ يعتقد أن العبودية مقبولةٌ أو يمتلك عبيداً أن يرقى إلى مرتبة أخلاقية أو سياسية أو شعبية متوسطة؟ بالطبع لا؛ لأننا نتوقَّع حتى من الأطفال أن يعرفوا أنّ العبودية شريرة.

قبل المضي قدماً، يجب علينا أن ندرك مقدَّماً اختلافيْن رئيسيْن بين معضلة الرق الإسلامية والأخرى الأمريكية، أحدهما لصالح الرق الإسلامي والآخر مُزْرٍ به. **الاختلاف الأول**: إن العبودية الأمريكية مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بقضية العِرْق في أمريكا، سواء في التسويغات العِرْقِية المروِّعة التي استُخدِمَت للدفاع عن العبودية الأمريكية [قديماً]، أم في الطريقة الأساسية التي تشكِّل بها مسألةُ العبودية ما لا يزال العِرْقُ يعنيه في أمريكا اليوم. وكما ناقشنا بالفعل، فقد ارتبط الرق في الحضارة الإسلامية بأعراقٍ مختلفة في سياقاتٍ مختلفة، إلا أن العِرْقَ لم يكن قطُّ عنصراً نهائياً أو حتى ثابتاً للرق عبر الحضارة الإسلامية، فلفظ العبد لم يكن يدلُّ على أي عِرْق أو نمطٍ ثابتٍ باستمرار. والأهم من ذلك على مستوى النظرية المعيارية أنّه لم يكن للعِرْق دورٌ في الرق بحسب ما هو متصَوَّرٌ في الشريعة(٢٠). لقد كان النبيُّ ﷺ واضحاً: ليس ثَمَّ عرقٌ أفضل من عرق إلا بالإيمان بالله(٢١). فلا يجوز لأي مسلم أن يعتنق أفكاراً عنصرية أو أن يربط الرِّقَّ بالعِرْق، وفي هذا الفَصْل من الْكتاب فإن ذلك المعيار هو ما يهمنا.

وأما **الاختلاف الثاني**: فإنّ السُّلطة التي نتعامل معها في التاريخ الأمريكي هي سلطة التقليد الليبرالي التنويري وصياغته من قِبَل الآباء

---

(١٩) "Slavery," <http://gameofthrones.wikia.com/wiki/Slavery>.

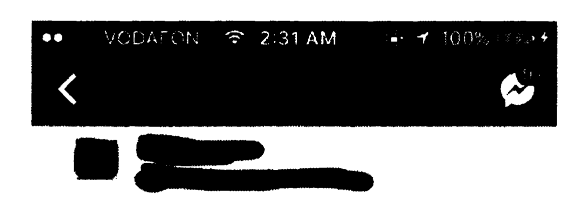
(٢٠) Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad* (Oxford: Oneworld, 2006), pp. 123-124.

(٢١) أحمد بن حنبل، **المسند**، ج٥، ص٤١١.

المؤسسين. إنها سُلْطةٌ بشرية في نهاية المطاف، ومِن ثَمَّ فهي غير معصومة حتماً. أمَّا في حالة التقليد الإسلامي، فإن السلطة التي نتعامل معها ـ بحسب المسلمين ـ هي سلطة الله ورسوله الخاتم محمد. وكما سنناقش بإسهابٍ لاحقاً، فإنّ هذه السلطة لا يمكن أن تقرَّ بشرٍّ أخلاقيٍّ. لهذا الاختلاف نتائجُ كبيرةٌ على كيفية تصور الفكر الأمريكي والإسلامي للعيب الأخلاقي بالنسبة إلى أُسسهما.

دعونا الآنَ نفحص كلّاً من هذه البدهيات المكوِّنة لمعضلة العبودية على أمل إيجاد طريقةٍ ما لحل المشكلة الأخلاقية التي يطرحها.

العبودية شرٌّ

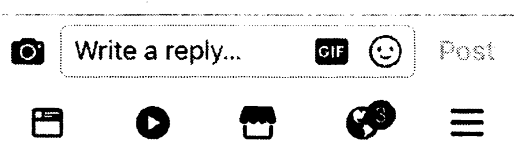


If you're making excuses for anyone having partaken in slavery, including the Prophet Salalahu Alayhi wa Salaam, then you are defending slavery.

People keep trying fluff up slavery under Islam and Muslim empires because as you mention, it leaves one in a moral conundrum.

My issue is with the "pick and choose" morality however, which has been exhibited here in the comments of some.

Again let's take the example of human sacrifice. If this was something allowed under Islam during the time of the Prophet Salalahu Alayhi wa Salaam, would Muslims defend this act or not?



«إذا كنتَ تختلقُ الأعذار لأي شخصٍ شارك في العبودية، بمن في ذلك النبيّ ﷺ؛ فأنت تدافع عن العبودية.

يستمر الناسُ في محاولة العبث بمسألة الرق الذي كان في الإسلام والإمبراطوريات الإسلامية؛ لأنها كما ذكرتم تترك المرءَ أمام معضلة أخلاقية.

مشكلتي هي مع الممارسة الأخلاقية: (التقط واختَرْ) [الانتقائية]، والتي ظهرت هنا في تعليقات البعض.

مرةً أخرى لنأخذ مثال القربان البشري. إذا كان هذا الشيء جائزاً في الإسلام في عهد النبي ﷺ، فهل سيدافع المسلمون عن هذا الفعل أم لا؟».

يأتي تعليق فيسبوك أعلاه من شابٍ مسلم صادقٍ عميق التفكُّر مساعداً على توضيح البدهية الأولى: أن العبودية هي شرٌّ أخلاقيٌّ جوهريٌّ وجسيمٌ. وكان التشبيه الذي ضربه هو الأضحية البشرية، والتي لا يمكن الدفاع عنها تماماً في أي مكانٍ وفي أي وقتٍ. كما كتب المؤرخ الرائد للعبودية في الغرب، ديفيد بريون ديفيس (David Brion Davis)، فإنّه بحلول أواخر القرن الثامن عشر أصبحت العبودية بالنسبة إلى الكثيرين «رمزاً للظلم المطلق»[(٢٢)]. لم يكن تأكيد دعاة إلغاء العبودية الشرّ الأخلاقي العميق للعبودية مجردَ تعبيرٍ عن شغفهم. لقد خدم استراتيجية واضحة أيضاً. كان على من يدعون إلى إلغاء العبودية أن يُصرُّوا بشدَّةٍ على أنَّ العبوديةَ كانت خاطئةً وشراً في حد ذاتها؛ لأنَّ الكثير من المدافعين الأمريكيين عن العبودية كانوا على استعدادٍ تامٍّ لاتخاذ خطواتٍ لتحسين ظروف العبيد شريطةَ أن يعترف الذين يدعون إلى إلغاء العبودية بأن العبودية المخفَّفة والمنظَّمة أمرٌ مقبولٌ[(٢٣)]. فللقضاء على العبودية يجب أن يكون شرُّها شيئاً يتجاوز حدود المفاوضات السياسية التي

---

(٢٢) David B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, revised ed. (New York: Oxford University Press, 1999), p. 549.

(٢٣) Molly Oshatz, "The Problem of Moral Progress: The Slavery Debates and the Development of Liberal Protestantism in the United States," *Modern Intellectual History*, vol. 5, no. 2 (2008), pp. 234-235.

جعلت الولايات المتحدة الأمريكية تبدأ في قيامها الاتحادي مع استمرار وجود ولاياتٍ تملك عبيداً. يجب أن يكونَ شرُّ العبودية جوهريّاً؛ لأنه بخلاف ذلك كان هناك احتمالٌ لوجود نوعٍ من العبودية مقبولٍ.

ليس من المثير للجدل أن نقول إنّ العبودية هي شرٌّ مطلق، أو ظلمٌ نهائيٌّ أو خطأ جوهريٌّ أخلاقياً. ولكن ماذا تعني هذه التصريحات؟ أين يقع هذا النوعُ من الخطأ ضمن مجموعة الأخطاء، وماذا نقول عن العبودية عندما نَصِفُها بأنها خطأ أخلاقيٌّ فادحٌ وجذريٌّ؟

إنّ الجانب «الإجمالي» بسيط. هناك العديدُ من الأشياء التي نعترف جميعاً أنها خاطئة ولكننا ما زلنا نفعلها على أي حال. وهذا ليس في كثيرٍ من الأحيان لأننا أشرار أو نفتقر إلى الضمير، بل لأن هذه الأخطاء هي وسيلةٌ للغايات التي يُنظر إليها على أنها جيدة أو ضرورية بحيث تسوِّغ هذه الأخطاءَ التي ارتكبت. قد نتفق جميعاً على أنّ الكذب خطأٌ، لكننا نسمح عادةً بالكذب الأبيض، مثل إخبار شخص ما بأن لدينا خططاً أخرى عندما لا نريد في الواقع الذهاب إلى حفلة عيد ميلادهم؛ لأننا نقدِّر التماسُك الاجتماعي والهدوء (كما يذكر العالم المسلم الشهير الغزالي: «رُبَّ كذبٍ مباحٌ للمصلحة»)[٢٤]. وقد نواجه أحياناً خياراً لا مفرَّ منه بين خطأين، ومن ثَمَّ نختار الأقل ضرراً.

إلا أنه على النقيض من ذلك، فإنّ الخطأ الفادح هو خطأٌ ثقيلٌ جداً أو شديدٌ أو مُدان لدرجة أنه لا يُسَوغ أبداً لأي غرض. إنه دائماً الخيار الذي لا يمكنك اتخاذه. في حلقةٍ من المسلسل التلفزيوني البريطاني: شيرلوك (Sherlock)، يرفض د. واتسون (Dr. Watson) القضاء على رجلٍ لإنقاذ زوجة الرجل من هذا الشخص السيكوباتي على الرغم من أن الرجل أراده أن يفعل ذلك[٢٥]. لقد رفض لأنّ قَتْلَ شخص بريء يعتبر خطأ فادحاً وعميقاً. وفي حلقة من مسلسل الخيال العلمي: (Battlestar Galactica) موسم (٢٠٠٦م)، يرفض الأدميرال أداما (Adama) ارتكاب إبادة جماعية ضد الـ (Cylons) [عِرق من الزواحف صنعوا الروبوتات المعروفة بالاسم نفسِه في المسلسل] على

---

(٢٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فتاوى الغزالي**، تحقيق مصطفى محمود أبو صاوي (كوالالامبور: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص٧٩.

(٢٥) Sherlock, "The Final Problem," BBC Television, 15 January 2018.

الرغم من أن هذا سيحمي البشرية جمعاء من التدمير المحتمل[٢٦]. لقد رفض لأنّ الإبادة الجماعيةَ شرٌّ أخلاقيٌّ شنيع بغضِّ النظر عما ستؤدّي إلى إنهائه.

ماذا عن القَيْد «جوهري» [في وصف شرّ العبودية بأنه جوهري]؟ عندما يتعلَّق الأمر بفهم ما تعنيه كلمة «جوهري [ذاتي]» في المناقشات الأخلاقية، علينا أن نتذكّر أنّ الأمور يمكن أن تكون خاطئةً بطريقتيْن. وبعبارة أخرى، يمكن أن يكون للخطأ في الأشياء طبيعتان. قد يكونُ هناك خطأٌ ما جوهرياً، أو في حدّ ذاته، مما يعني أن خطأه الأخلاقي أو شرَّه موجودٌ في الشيء نفسِه، بغضِّ النظر عن متى وأين وما هي العواقب. غالباً ما يُشار إلى هذا في علم الأخلاق على أنه: خطأ أخلاقي واجبي (deontological)[*]. يمكننا القول بأن القتل والإبادة الجماعية خطأ جوهريٌّ أخلاقياً، وقد يجادل الكثيرون بأن التعذيب خطأ جوهريٌّ أخلاقياً أيضاً. ويمكن أن تكون الأمورُ خاطئةً بحسب النتيجة أو العاقبة، أي بسبب ما تؤدِّي إليه. يُشار إلى هذا أحياناً على أنه: خطأ غائي (teleological) أو عواقبي (consequentialist). فحرمان شخصٍ من الطعام خاطئٌ؛ لأنه يؤدي إلى معاناته وتجويعه. ولكن قد يكون تصرفاً صحيحاً إذا كانت النتيجة المطلوبة جيدةً، مثل حرمان طفلٍ من الطعام لفترة حتى يتمكّن من تناول الدواء.

بشكل عام، كان هناك دائماً طريقانِ رئيسانِ يصل بهما البشر إلى استنتاج مفادُه أنّ شيئاً ما هو خطأ أخلاقيٌّ جوهريّاً. **الطريق الأول**: عبر الأمر الإلهي ـ أي: الاعتبار الإلهي لشيءٍ ما صحيحاً أم خاطئاً. ويمكن توعية البشر بمثل هذا الأمر من خلال وسائل مختلفة، أبرزها الأنبياء الذين يتلقون الأوامر من خلال الوحي. ومن ثَمَّ فإن عبادة إله آخر غير الله الواحد، والزنى، هي أخطاءٌ جوهرية ذكرها اللهُ في الكتاب المقدَّس والقرآن. بالنسبة إلى القديس أوغسطين (ت. ٤٣٠م) كان الكذب خطأً

---

(٢٦) Battlestar Galactica, "A Measure of Salvation," Sci-Fi Network, 10 November 2006.

(*) نسبة إلى علم الأخلاق الواجبة، يشير هذا الفرع في علم الأخلاق المعاصر إلى العلم المعياري النظري، الذي يحكم على الأفعال من جهة نظرية معيارية بالصواب والخطأ، بغضِّ النظر عن عواقبها، وهو اتجاه ينبع من الأخلاق النظرية الكلاسيكية بصورة عامَّة، سواء في صورها الأرسطية قديماً أو الكانطية حديثاً، وذلك بخلاف علم الأخلاق العواقبية، التي تنبع من الفلسفة البراغماتية بصورة أساسية، وأن الحكم على الفعل أخلاقيّاً ينبغي أن يكون في ضوء نتائجه (المترجم).

جوهرياً؛ لأنه يضع روحَ المرء في خطر مُهلِكٍ، وكان محظوراً مهما كانت الظروف[٢٧].

أما **الطريق الثاني**: فهو استخدام العقل، خاصةً من خلال ما يُعرف بمنطق القانون الطبيعي. إن هذا تقليدٌ فلسفيٌّ قانونيٌّ يقضي بأن البشر يمكن أن يستخدموا العقلَ للوصول بموضوعيةٍ إلى فهم ما لقانونٍ أعلى يتجاوز الأعرافَ والأهواء الشخصية، اتخذ منطق القانونُ الطبيعي أشكالاً مختلفة. فبالنسبة إلى البعض، مثل أفلاطون (ت. ٣٤٧ قبل الميلاد) والفلاسفة اليونانيين الرومان الرواقيين، ينبثق هذا القانون الطبيعي من الاعتقاد بأن هناك بعضاً من الحقيقة الإلهية وراء عالمنا أو خلفه أو داخله، وأن عقلنا البشري يمكنه أن يتواصل معها أو يعكسها. وبالنسبة إلى آخرين، مثل الغزالي (ت. ١١١١م)، والفقيه الروماني أولبيان (Ulpian) (توفي حوالي ٢٢٠م)، فقد جاء ذلك من الاعتقاد بأنه يمكننا استخدام عقلنا للتفكير في طبيعتِنا كجنسٍ، والتوصل إلى استنتاجاتٍ حول ما هو ضروريّ أو مفيد أو ضار بالنسبة إلينا. فيمكننا تسمية هذه الأشياء بأنها حسنة أو قبيحة على مستوىً أساسيٍّ، إن لم يكن على مستوى أخلاقيٍّ فعلى الأقل على مستوى ماديٍّ[٢٨].

إنّ هذه القائمة الثانية عبارة عن منطقٍ منخفضِ المستوى للغاية حول الطبيعة البشرية على مستوى الأجناس، حيث خَلُصَت إلى أنَّ ما هو جيِّدٌ للبشر هو الذي يجلب المنفعةَ والسعادة، وأنّ ما ينتقص منها فهو سيِّئٌ. وباستخدام هذا المنطق قد نستنتج أن القتل خطأ. ولكن قد نلاحظ أن البشر لديهم فهم غريزيٌّ بأن الإنصاف والمساواة صحيحان، وأن الظلم واللامساواة خاطئان. في الواقع، يبدو أن بعض القرود تعرف هذا أيضاً[٢٩]. قد نلاحظ أنّ جميعَ الثقافات البشرية تُدين سِفَاحَ الأقارب العائلي المباشر، كما لاحظ المتكلِّمون المسلمون أنّ الحيوانات تُدين ذلك

---

(٢٧) Augustine, "Lying (De Mendacio)," in: *The Fathers of the Church 16*, translated by Sister Mary Sarah Muldowney (New York: Fathers of the Church, 1952), pp. 67-70.

(٢٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: المطبعة العربية، [د. ت.])، ص١٢٢ - ١٢٣؛ Alan Watson, trans., "Book One," in: *The Digest of Justinian*, volume 1, 1-39 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998), pp. 2-3, and Anver Emon, *Islamic Natural Law Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 114

(٢٩) "Fair and Square," *The Economist* (18 September 2003).

أيضاً[٣٠]. على النقيض من ذلك، فإن القائمة الأولى لمنطق القانون الطبيعي وهي المرتبطة بـ أفلاطون والرواقيين والفلاسفة السكولاستيين [المدرسيِّين] المسيحيين في العصور الوسطى، تصل إلى مستوياتٍ أكثر تجريداً من الحاجات التي يطمح إليها البشر وما هو مطلوبٌ منهم أو محظور عليهم لتحقيق هذه الحاجات فحسب. ومن ثَمَّ استنتج فلاسفةُ الرواقية أنّ السَّرِقةَ خطأ؛ لأن جميع البشر لديهم حقٌّ متساوٍ في الملكيَّة الخاصَّة.

ثمّة فلسفةٌ أخلاقية أخرى تستخدم العقلَ لتحديد الطبيعة الأخلاقية الجوهريّة للأشياء هي الفلسفة الأخلاقية لـ كانط (ت. ١٨٠٤م). يسعى هذا النظام إلى تجنُّب العالم المادي والطبيعي والمضي قدماً نحوَ عالَم مجرَّد من العقل المجسد. فتقتضي هذه الفلسفة الأخلاقية أن يُتَعامَل مع كلِّ إنسان على أنه «غاية وليس فقط وسيلة»، وأنه يجب على المرء أن يعمل وفقاً لقواعدَ يقبلها الشخصُ العقلانيُّ باعتبارها قوانينَ كليّةً[٣١].

تبدو الأخلاق الكانطية كأداة طبيعية لإدانة العبودية على أنها خطأ جوهريٌّ، إلا أنّ العبودية ماديةٌ للغاية وخاصَّة جدّاً ولا يمكن تطبيقُ هذا النظام الأخلاقي عليها بهذه الطريقة. تعتمد أخلاقيةُ العبودية على كيفية تعريفها مِن قِبَل المفكِّر فيها؛ فإذا استعبدَ مجتمعٌ عقلانيٌّ أطفالاً من بعض الجزر البدائية وجادل بصدقٍ أن هذا لم يكن استغلالاً لهم كممتلكات، بل بالأحرى إنقاذاً لهم من الوحشية، ومنحهم فرصةً للعيش في بيئة آمنة ومستنيرة؛ فإن استعباد هؤلاء الناس لن يعني تجاهُلَهم كغاياتٍ في حد ذاتها (وليس من قبيل الصدفة أنه غالباً ما استخدَمَت المسوِّغاتُ المسيحية والإسلامية للعبودية هذه الحجةَ). إذاً باستخدام الأخلاق الكانطية الواجبة، يمكن للمرء أن يجادل في أن العبودية كانت أخلاقيّةً في بعض الأحيان. وفي الواقع، وافق كانط نفسُه على استعباد الأفارقة والأمريكيين الأصليين على أساس نظرية التفوُّق العنصري التي ليست بعيدةً كثيراً عن الافتراض المذكور سابقاً[٣٢]. ليست العبودية خاطئةً جوهرياً إذاً وفقَ هذا النظام. ستكون

---

(٣٠) أبو القاسم الكعبي البلخي، **كتاب المقالات**، تحقيق حسين خانصو (إسطنبول: كورامر، ٢٠١٨)، ص٣٤٣.

(٣١) Karl Jaspers, *Kant* (San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, 1962), pp. 65-66.

(٣٢) تأتي موافقة كانط على الرق في الفترة نفسِها التي كان يصوغ فيها مفهومه الأخلاقي =

العبوديةُ خطأً جوهرياً فقط إذا كانت خطأً جوهرياً عقلانيّاً، بمعنى آخر: إذا كان هناك شيءٌ متأصّلٌ فيها يمنع الفاعلَ البشري من التصرُّف وفقاً للقانون الأخلاقي. ولكن ـ كما سنرى ـ اتبع كانطُ الرواقيِّين والخطَّ الرئيس للفلسفة الغربية والإسلامية في النظر إلى الحرية والإرادة الأخلاقية على أنها أشياءُ داخليّة متعلِّقة بالإرادة ومستقلة في الغالب عن القيود المادية[٣٣].

بالطبع هناك الكثير من الفلسفات الأخلاقية الأخرى التي تستخدم العقلَ لتحديد الصواب والخطأ. تسعى الفلسفة النفعية (Utilitarianism) إلى تحقيقِ أقصى قدرٍ من الخير لأكبر عددٍ من الناس. وتدرس أخلاقيات الفضيلة (Virtue ethics) كيف أن زراعة بعض الفضائل يمكن أن تسهِّل السعادة والفضيلة. يمكن أن تُستخدَم هذه الفلسفاتُ ـ وقد استُخدِمت ـ للدفاع عن صواب العبودية أو خطئها[٣٤]، إلا أنها لم تعالج مسألة الطبيعة الأخلاقية الجوهرية للأفعال. تعتمد الفلسفة النفعية الأخلاقية على المنطق العواقبي (consequentialist) الذي يمكن أن يسمح باستعباد بعض الناس إذا زاد ذلك من السعادة الإجمالية لمزيدٍ من الناس. يمكن لهذه النظريات أن تُجيز العبودية باعتبارها مقبولةً أخلاقيّاً. ولأنني افترضت أنه من البدهيّ اليومَ أن العبودية خطأٌ من الناحية الجوهرية (حاول أن تجادل في حفل كوكتيل بأن العبودية لا بأس بها في بعض الأحيان)؛ فلن نتعامل مع الأخلاق النفعية أو أخلاق الفضيلة في هذا الفَصْل.

تنتمي معظم الأخطاء الأخلاقية التي نواجهها في حياتنا اليومية إلى فئة الأخطاء العواقبية. وفي الواقع، فإن الكثير مما نعتبره صواباً وخطأً في تفاعلاتنا اليومية هو صوابٌ أو خطأٌ؛ لأنه الحلقة الأولى في سلسلةٍ من العواقب التي نعتقد أنها تؤدي في النهاية إلى أخطاء جوهرية مثل تلك التي ذكرناها سابقاً.

= الأساس: الأمر المطلق (Categorical Imperative) [الضرورة الحتمية]؛ انظر: Pauline Kleingeld, "Kant's Second Thoughts on Race," *The Philosophical Quarterly*, vol. 57, no. 229 (2007), pp. 574 and 577.

(٣٣) David Forman, "Kant on Moral Freedom and Moral Slavery," *Kantian Review*, vol. 17, no. 1 (2012), pp. 1-32.

(٣٤) Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2016), pp. 85-86.

الكثير من الأخطاء الأخلاقية الحياتية ليس لها قيمةٌ أخلاقية جوهريّة. إن الصراخ على شخصٍ ما ليس خطأً أخلاقياً جوهرياً؛ لأن ما قد يُعتَبَر صراخاً أو قاسياً أو نبرةً وقحِةً في مجتمعٍ ما، قد يكون طبيعياً تماماً في مجتمعٍ آخر. كما أن القيادة على الجانبِ الأيسر من الطريق في الولايات المتحدة ليس لها أيُّ وضْعٍ أخلاقيٍّ أصيل. في هذه الحالات، فإن الخطأ هو التصرُّف بطريقةٍ تُعتبَرُ ضارّةً أو هو انتهاك المعايير المتفق عليها في المجتمع. قد لا يكون انتهاكُ الأخلاق العُرْفِيّة خطأً جوهرياً، ولكن الكثير من حالات العُرف (ما هو صواب أو خطأ عُرْفاً) هي حالاتٌ من العقود الاجتماعية أو التفاهمات حول السلوك العادل في العلاقات. ويمكن للمرء أن يجادل بالتأكيد أن انتهاك الاتفاقات (حتى تلك الضمنية) أو التصرف بشكل غير عادلٍ هي أخطاء جوهرية حقّاً.

إضافةً إلى ذلك، فإن ارتكاب أخطاء عُرْفيّة ـ مثلِ القيادة على الجانب الخطأ من الطريق ـ من المحتملِ جداً أن تؤدي أيضاً إلى أنواعٍ من الأذى الحقيقي، والذي قد يكون في حدٍّ ذاته خطأً جوهرياً، أو على الأقل خطأً لأنه يؤدي إلى إهدار أو الانتقاص من الخير الجوهري. وأخيراً، فإن القيادة على الجانب الأيسر من الطريق في الولايات المتحدة أمرٌ غير قانونيٍّ أيضاً. وفي حين أن القانون لا يتقاطع بالضرورة مع الحق الجوهري (نعلم جميعاً عن قوانين غير عادلة)، فإن الإضرار بحُكْم القانون والصالح الاجتماعي الذي يحقّقه سيكون نتيجةً غيرَ مرغوبٍ فيها. يعطينا أفلاطون مثالاً نموذجياً على ذلك عندما يصف قرار سقراط بعدم قبول المساعدة لأجل الهرب من إعدامه الوشيك، والذي هو في حد ذاته حُكْمٌ غير عادل؛ لأن ذلك من شأنه أن يضر بسيادة القانون الضرورية للحياة المتناغمة في أثينا(٣٥).

في بعض الأحيان، يكون المنطق العواقبي الذي يدفعنا إلى الإعلان عن خطأٍ ما أخلاقياً ـ مُقنعاً للغاية لدرجة أننا نتعامل مع هذا الشيء على أنه خطَأٌ واقعيٌّ وجوهري في حد ذاته. ومن ثَمَّ فإنّ بعضَ الأحاديث حول التعصُّب والكراهية ترى هذيْن الأمرين على أنهما شرَّان مؤكّدان للغاية بحيث يؤديان

---

(٣٥) Plato, *Crito*,50a-b9.

انظر أيضاً: Alfonso Gómez-Lobo, *The Foundations of Socratic Ethics* (Cambridge, MA: Hackett, 1994), pp. 58-59.

إلى أخطاءٍ متفق عليها، مثل العنف أو التمييز الذي لا أساس له، ومن ثَمَّ تجب محاربتهما مثل الأخطاء الجوهرية. عندما يقول شخص ما: «هذا متعصِّبٌ جداً»، فإنه نادراً ما نطلب في الغرب العالمي من ذلك الشخص أن يشرح لماذا يُنظر إلى هذا التعصُّب على أنه من المحتمل أن يؤدي إلى نهاية غير مرغوب فيها. لقد أصبح بالفعل خطأً جوهرياً بالنسبة إلى الكثير من الناس في مجتمعاتنا.

كنا نتحدَّث حتى الآن عن كيفية ارتباط الخطإِ بشيء ما. السؤال المهم بالقدر نفسِه هو: ما هي طبيعة الأخلاق نفسِها؟ بالعودة إلى الانقسام بين الواقعية والاسمية التي ناقشناها في الفصل الأول، هل للقيمة الأخلاقية وجودُها الموضوعي؟ أم أنها مجرَّد وصفٍ نعطيه لتكويناتٍ معينة من الأفعال؟ بعبارة أخرى، هل ستوجد الأخلاق إذا لم نكن هنا للحديث عنها؟ بالنسبة إلى المادّيين المحدَثين، أو أولئك الذين يعتقدون أن الوجود الوحيد هو هذا العالم المادي الذي نراه ونشعر به ونلاحظه من حولنا؛ فإن الأخلاق هي فِئةٌ معياريةٌ توصَّلنا إليها لتقييم أفعالنا وفقاً للأحكام التي طورناها إما من خلال العُرْف أو من خلال التفكير في الأضرار التي نريدُ تجنُّبَها والمنافع التي نسعى إليها. يمكننا أن نفكِّر في هذا على أنه أخلاق بالحرف الصغير: «m». وعلى النقيض من ذلك، فبالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون بالأمر الإلهي، أو القائمة العليا لمنطق القانون الطبيعي؛ فإن الأخلاق لها وجودٌ حقيقي على مستوى خاصٍّ بها، مثل واقع موازٍ لعالمنا المادي وتنعكس فيه. إنها خير أفلاطون أو عقل الرواقيين. وهي إرادة الله، سواء أكانت مصوغةً في الأفعال التي جعلها في خلقه، أو أنزلها كأوامرَ ونواهٍ إلهية[٣٦]. كل هذا يمكننا التفكير فيه على أنه أخلاقٌ بالحرف الكبير: «M».

الأخطاء الجوهرية للعبودية

لماذا يُنظر إلى العبودية على أنها خطأٌ أخلاقيٌّ جوهريٌّ؟ جرى التوصُّل إلى هذا الاستنتاج بشكلٍ أساسيٍّ من خلال منطق القانون الطبيعي (وعلى

---

(٣٦) الصيغة الأولى هي الموضوعية الأخلاقية لدى المعتزلة، والثانية هي صيغة الأمر الإلهي لدى الأشاعرة. انظر: Sherman Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 47-98.

نحو مُرْبِكٍ: ليس من خلال الأمر الإلهي، انظر ما سيأتي) وعلى أساس ثلاث ثيمات [موضوعات] متصلة:

(١) المساواة الأساسية بين البشر، (٢) الحق الأساسي في الحرية، (٣) خطأ معاملة البشر كمِلْكِيّة.

ينبع الشرُّ الأخلاقيُّ الجوهري للعبودية من حقيقةِ إحدى هذه الحالات أو أكثر: المِلْكية والسيطرة و/أو عدم الحرية. ولكن هناك أيضاً حجَّة عواقبية قريبة من الكاذبة؛ حيث يجادل البعضُ أن هذه السمات الثلاث هي أيضاً أخطاء عواقبية؛ لأنها منحدراتٌ شديدة الانزلاق إلى استغلالٍ غير مقبول ومعاناةٍ وحرمانٍ من الحقوق. وفي الواقع، إنها منحدراتٌ زلقة لدرجة أنها تشكِّل أخطاء جوهريةً من خلال هذه الحقيقةِ وحدَها. سيتعيّن علينا أن ننظر في هذا في موضعٍ لاحقٍ. أما الآن فدعونا نفحص كلَّ خطأ جوهريٍّ في العبودية بشكلٍ أعمقَ:

الخطأ الجوهري الأول: العبودية على أنها عدم مساواة أساسية: جاءت أقدمُ الاعتراضات على العبودية (حتى وإن كانت مجهولة الهوية، وغير مكتملة، ومُتجاهَلَة) من فكرةٍ مفادُها أنَّ جميع البشر متساوون في الطبيعة، وأن العبودية تهدِم ذلك[٣٧]. كانت فكرة المساواة البشرية موجودةً في منطق القانون الطبيعي لمدرسة الفلسفة الرواقية في اليونان وروما الكلاسيكية. اعتقد الرواقيون أن العالم تتخلّله نارٌ إلهية، والتي كانت هي العقل نفسه (باليونانية: orthos logos، وباللاتينية: recta ratio)، والتي تتوافق معها جميعُ الطبائع، والتي يجب أن تتوافق معها أفعالُنا إذا أردنا أن نكون سعداء. كما كتب شيشرون (ت. ٤٣ قبل الميلاد)، يسعى الرواقيون قدر الإمكان للعيش وفقاً للطبيعة[٣٨]. ولكل إنسانٍ نصيبُه في هذه النار الإلهية؛ لذا فإنَّ جميعَ البشر متساوون روحيّاً وعليهم الواجبات الأساسيةُ نفسُها تجاه بعضهم البعض[٣٩]. عادت فكرةُ الرواقية عن جميع البشر المستقلين المتساوين إلى

(٣٧) انظر: Aristotle, *Politics*, 1,1253b.

(٣٨) كان شيشرون تابعاً للمدرسة الأكاديمية، ولكنه تأثر بالرواقية بشدة، وكان مؤثّراً في التعبير عن آرائها؛ Cicero, "On Duties III," in: Cicero, *Selected Works*, translated with an introduction by Michael Grant (London: Penguin Books, 1971), p. 163.

(٣٩) David Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University =

الظهور في سياق إحياء الفكر الرواقي في القرنيْن السابع عشر والثامن عشر، وكذلك بين الريبيين مثل جون لوك، الذين رأوا الحرية والمساواة جزءاً من القائمة الفارغة للطبيعة البشرية الأساسية، وأيضاً كحقٍّ ممنوحٍ من الله[٤٠].

الخطأ الجوهري الثاني: الحرية مقابل الهيمنة: فمن فكرة أنّ جميعَ البشر متساوون، تأتي الفكرة المرتبطة بأن كل البشر يجب أن يكونوا أحراراً في اختيار أفعالهم ومعتقداتهم، على الأقل إلى المدى الذي يسمح به القانون. ومنذ العصر الروماني كان هناك اعتقادٌ واسع في الفكر الغربي والإسلامي أنّ الحرية هي الوضع الافتراضي والحالة الطبيعية للبشر. وفي عصر التنوير انتقل المفكِّرون ـ مثل لوك ومونتسكيو (ت. ١٧٥٥م) وروسو ـ إلى ما هو أبعد من التشديد على أن الحرية كانت مجرَّدَ حالةٍ طبيعية للإنسان، إلى مبدأٍ أنّ هذا كان حقاً أساسياً وغيرَ قابل للتصرُّف[٤١]. يجري التعدّي على هذا الحق عندما يمارس إنسانٌ هيمنةً غير مقبولةٍ على إنسانٍ آخر. الهيمنة المطلقة هي خطأٌ في حدِّ ذاتها، وقد فُهِمَتْ أيضاً على أنها طريقٌ أكيد للاستغلال.

الخطأ الجوهري الثالث: البشر كمِلكية: كما يلخِّص أحد المؤلّفين، فإنّ الخطأ الأخلاقي الرئيس للعبودية هو أنها تسمح وتنطوي على «امتلاك البشرِ لبشرٍ آخرين كممتلكات»[٤٢]. وربما تكون فكرة الإنسان كملكيَّة هي السمة الأكثر شيوعاً المرتبطة بالعبودية. في الواقع، لقد كان هذا المفهومُ أساسياً لتعريفات العبودية في التقاليد الغربية والإسلامية (وإن لم يكن بالضرورة في مكانٍ آخر) حتى الوقت الحاضر[٤٣]. يعترف أرسطو بالأسئلة

Press, 1966), pp. 77-81, and A.T. Raymer, "Slavery - The Graeco-Roman Defense," *Greece and*= *Rome*, vol. 10, no. 2 (1940), pp. 17-21.

(٤٠) انظر: Duncan Kelly, *The Propriety of Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), pp. 48-49

(٤١) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book 1, chaps. 2-4.

(٤٢) Naomi Zack, *The Ethics and Mores of Race* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2011), p. 84.

(٤٣) إن الفكرة القائلة إن العبد مِلْك؛ سمةٌ أساسية للعبودية في الشرق الأدنى القديم؛ Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (New York: Oxford University Press, 1949), p. 34 بالنسبة إلى لبواكير العصر الحديث والعصر الحديث انظر: Kevin Bales, *Understanding Global Slavery* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), p. 46.

الأخلاقية العميقة التي يطرحها كونُ شخص ما يملك الآخرَ كمِلْكِيّة، حيث إن أحدهما يستغلُّ الآخر كما لو كان أداةً[٤٤]. إنّ الملكيةَ إشكاليّةٌ؛ لأنه يبدو أنها تحرِمُ الإنسانَ من الحقوق الأساسية مثل المساواة والاستقلالية، كما أنها تشير إلى الإمكانية الحقيقية لسوء المعاملة والقسوة.

بهذا المعنى فإنّ خطأَ العبودية كمِلْكِيّة بشرية - مثل خطئها كهيمنة - ليس فقط خطأً جوهرياً. قد يكون من المحتمل أيضاً أنّه نظراً إلى أنّ كونَ شخص ما ملكاً لشخصٍ آخر من المرجح أن يؤدي إلى إساءة المعاملة والاستغلال والحرمان من الحقوق؛ فإن العبودية كملكية بشرية تُعتبَر في الواقع خطأً عواقبيّاً أيضاً. إلا أنّ هذا الخطأ العواقبي مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بحالة المِلْكِيّة التي يُتعامَلُ معها على أنها خطأٌ جوهريٌّ.

الأديان والعبودية

لاحِظْ أنه لا توجد أيُّ إشارة إلى الأمرِ الإلهيِّ كمصدرٍ للخطأ الأخلاقي الجوهري للعبودية. وذلك لأنَّ جميعَ التقاليد الدينية الرئيسة إما تسمح بالعبوديةِ أو تتغاضى عنها أو تؤيدها. كان هذا صحيحاً خلال القرن الثامن عشر بالنسبة إلى البعض، وفي القرن العشرين بالنسبة إلى آخرين.

بدءاً من الشرق إلى الغرب، كتب جوناثان سيلك (Jonathan Silk) عن البوذية أنه «لا توجد أيُّ إشارة تقريباً في أي مصدرٍ بوذيٍّ قبل العصر الحديث - سواء أكان نصيّاً أم وثائقيّاً - للمعارضة أو الإحجام عن المشاركة في مؤسسات العبودية»[٤٥]. وفي حالة الهندوسية، من الصعب التحدُّث عن العبوديةِ بشكلٍ دقيقٍ ضمن معايير الدِّين بسبب مدى ارتباط الأديان الهندية المتشابكة ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي الخاص للهند، إن عزل العبودية مسألةٌ معقَّدة أيضاً؛ لأن التقاليد الدينية الهندية كانت متغلغلةً في تسلسلٍ هرميٍّ اجتماعيٍّ للسُّلطة (أي: النظام الطبقي)[٤٦]. كان

(٤٤) Aristotle, *Politics*, 1.1253b-1255b, and Christopher Shields, *Aristotle* (London: Routledge, 2007), pp. 369-371.

(٤٥) Jonathan A. Silk, "Slavery," in: Robert E. Buswell, ed., *The Encyclopedia of Buddhism* (New York: Thomson Gale, 2004), vol. 2, pp. 780-781.

(٤٦) انظر: Howard Temperley, "The Delegalization of Slavery in India," *Slavery and* =

الكثير من أنظمة العبودية المعقدة سمةً من سمات الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الهند منذ الحقبة الفيدية (نحو ١٥٠٠ ـ ٥٠٠ قبل الميلاد) فصاعداً. وفي القرون القليلة الأولى قبل الميلاد، كانت العبودية في الهند «مؤسَّسةً عامَّة إلى حدٍّ ما تُستخدم بين الطبقات العليا والدنيا على حدٍّ سواء»[٤٧].

وكما ذكر إسحاق مندلسون (Isaac Mendelsohn) عن ديانات الشرق الأدنى القديم وفلسفاته، ومنها العهد القديم: «لا يوجد في أي موضعٍ من الأدب الديني الواسع في العالم السومري ـ الأكّادي احتجاجٌ على مؤسسة العبودية، ولا يوجد في أي موضعٍ منها تعبيرٌ عن التعاطف الطفيف مع ضحايا هذا النظام»[٤٨]. ففي التقليد الإبراهيمي ـ على وجه التحديد ـ سمحت التوراة للإسرائيليين باستعباد غيرِ اليهود في الحرب أو شرائهم من التجار، وأخذ نسائهم كجوارٍ. ويجوز للإسرائيليين أن يُصبحوا عبيدَ دُيُونٍ لإسرائيليين آخرين أيضاً، على الرغم من أن التوراة لا تُجيز أن يُعامَلوا مثل العبيد غير اليهود (يجوز الاحتفاظ بعبيد الدَّيْن اليهود لمدة سبع سنوات فقط كحد أقصى)[٤٩].

لم تكن الحرية/ عدم العبودية ـ ببساطةٍ ـ ضرورةً أخلاقيةً في التقليد اليهودي قبل عصر التنوير. كلٌّ هذا واضح للغاية فيما يصفه التقليد الحاخامي الربَّاني مثل الشرائع النوحية (Noahide laws)، أي تلك الأوامر التي أعاد الله إنزالها على نوح بعد الطوفان باعتبارها الأسسَ الأخلاقية الأساسية لإعادة بناء البشرية. وفقاً لمفكّرين يهود أصليين مثل موسى بن

Abolition, vol. 21, no.1 (2000), pp. 169-171; Indrani Chatterjee, *Gender, Slavery and Law in Colonial* = *India* (New Delhi: Oxford University Press, 1999), pp. 5-6, and Dharma Kumar, "Colonialism, Bondage, and Caste in British India," in: Martin Klein, ed., *Breaking the Chains: Slavery, Bondage and Emancipation in Modern Africa and Asia* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1993), pp. 113-114.

(٤٧) U. N. Ghoshal: "On a Recent Estimate of the Social and Political System of the Maurya Empire," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 40, no. 1 (1959), p. 68, and *Studies in Indian History and Culture* (Bombay: Orient Longmans, 1965), p. 327.

(٤٨) Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, p. 123.

(٤٩) انظر أيضاً: **الكتاب المقدس**: «سفر الخروج»، الأصحاح ٢١؛ «سفر اللاويين»، الأصحاح ٢٥، الآيات ٤٢ ـ ٤٩؛ «سفر التثنية»، الأصحاح ١٥ و٢٠، الآيات ١١ ـ ١٤؛ «سفر صموئيل الأول»، الأصحاح ٨، الآيات ١٠ ـ ١٨؛ «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ٢ ـ ٥؛ «سفر الأمثال»، الأصحاح ١٢، الآية ٩؛ الأصحاح ٢٢، الآية ٧، والأصحاح ٢٩، الآيات ١٩ ـ ٢١.

ميمون (Maimonides) (ت. ١٢٠٤م)، فإن هذه الشرائع عالمية أيضاً ويتعيَّن على كل إنسانٍ الالتزامُ بها، سواء أكان يهوديّاً أم أُمَمِيّاً. إنها - في الواقع - المعيار الرئيسُ الذي يمكن من خلاله إثبات استقامة شخصٍ غير يهوديٍّ. شرائع نوح سبعة، هي: (١) يجب إنشاء المحاكم حتى يمكن تحقيق العدالة، (٢) تحريم التجديف، (٣) تحريم عبادة الأصنام، (٤) تحريم الترخُّص الجنسي (ولا سيما سفاح الأقارب، والزنى، والشذوذ الجنسي، وإتيان البهائم)، (٥) تحريم القتل (ومن ذلك: الإجهاض)، (٦) تحريم السرقة، (٧) تحريم أكل الأطراف المقطوعة من الحيوان وهو حيّ[٥٠]. هنا نرى على الفور أن الحرية/عدم الاستعباد لا تظهر بين هذه الأوامر. في الواقع، يلاحظ ديفيد نوفاك (David Novak)، وعلى عكس ما تصوّر الأفلام، فإن الإسرائيليين في الكتاب المقدَّس قد جُرُّوا من العبودية في مصر جرّاً «بالركل والصراخ» إلى حيث حريتهم[٥١].

وبالانتقال إلى المسيحية، لم يُدِن يسوع في العهد الجديد العبوديةَ مطلقاً، بل افترض أن علاقة السيد والعبد هي واقعٌ حياتيٌّ غير جدير بلفت الانتباه[٥٢]. وقد كان من الرُّسُل مالكو عبيد، وأمر بولس العبيد قائلاً: «أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوفٍ ورِعدة، كما للمسيح» (سيأتي المزيدُ عن هذا لاحقاً)[٥٣]. شرحَ أوغسطين وإيزيدور الإشبيلي (ت. ٦٣٦م)

(٥٠) David Novak, "Natural Law and Judaism," in: Anver M. Emon, *Natural Law: A Jewish, Christian, and Muslim Trialogue* (London: Oxford University Press, 2014), pp. 30-34, and *Tosefta*: Avodah Zarah 8.4, and B. Sanhedrin 56a.

(٥١) David Novak, *In Defense of Religious Liberty* (Wilmington, DC: ISI Books, 2009), p. 63.

(٥٢) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى»، الأصحاح ١٨، الآيات ٢١ - ٣٥.

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٧، الآيات ٧ - ١٠؛ «رسالة بولس الرسول الى تيطس»، الأصحاح ٢، الآية ٩؛ «رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس»، الأصحاح ٦، الآية ٥، و«رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس»، الأصحاح ٦، الآية ١. انظر أيضاً: رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس»، الأصحاح ٧، الآيات ٢٠ - ٢٤؛ «رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس»، الأصحاح ٦، الآيات ٥ - ٩، و Andrew Wilson, "The Best Argument for Trajectory Hermeneutic - and Where it Goes Wrong," 6 March 2013, <https://bit.ly/3mrQfc4> (accessed on 5 May 2018).

لقد قيل إن بولس حثّ على الانصياع لنظام العبودية لأن هذا كان جزءاً من «الشؤون الصغيرة لعالم يحتضر»، على حد قول جنيفر غلانسي، وإنه كان على يقين من أن مملكة الله باتت قريبة؛ انظر: Jennifer A. Glancy, *Slavery as Moral Problem in the Early Church and Today* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011), p. 46

العبوديةَ وسوَّغاها باعتبارها نتيجةً للخطيئة الأصلية أو الخطيئة الشخصية. وكي يشرحا كيف يمكن أن يكون ما يبدو مسيحياً صالحاً عبداً لشخصٍ وثنيٍّ، فقد استندا إلى التقليد الرواقي الذي لم يكن فيه للحالة القانونية والمادية للعبودية بالنسبة إلى المتدينين أيُّ معنًى. كانت العبوديةُ الحقيقية الوحيدة هي أن يكون الشخصُ عبداً لأهوائه أو ذنوبه، ومن ثَمَّ كان جميعُ المؤمنين أحراراً بالمسيح(٥٤).

كانت الكنيسةُ الكاثوليكية في بعض الأوقات في أوروبا في العصور الوسطى مالكةً رائدةً للرقيق(٥٥). وعلى الرغم من وُجود أدلّة كافية على أن الكنيسة الكاثوليكية انتقدت أو أدانت تجاوزات العبوديةِ في الأمريكتَيْن وجوانب من تجارة العبيد عبر المحيط الأطلسي، فقد كتب الكاردينال أفيري دالاس (Avery Dulles) (ت. ٢٠٠٨م) في عام ٢٠٠٥م أنّ الكنيسة الكاثوليكية «لم تُدِن قطُّ العبوديةَ بصورة مطلقة على هذا النحو»، كما لم يؤكّد البابا يوحنا بولس على وجه التحديد أنّ العبودية «شر جوهريّ»، كما ادَّعى البعض. يختلف المفكرون الكاثوليكيون الآخرون بشدَّة مع استنتاجات دالاس، لكن الأدلَّة التي تُظهِر مواقف الكنيسة التاريخية حول العبودية تبدو غير متنازع عليها(٥٦). كان المصلح البروتستانتي جون كالفن (ت. ١٥٦٤م) مؤيداً لإنهاء العبودية في أوروبا، ولكن ليس استناداً إلى أي أساسٍ أخلاقيٍّ عميق، وقد ذكر أن العهد الجديد لم يمنعه أو يُدِنه(٥٧). وفي القرن السابع عشر عندما

(٥٤) Pierre Bonnassie, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), p. 26; Augustine, *City of God*, Book 19, p. xv, and William Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1955), p. 156.

(٥٥) Bonnassie, Ibid., p. 28.

(٥٦) Joel S. Panzer, *The Popes and Slavery* (New York: Alba House, 1996), pp. 34-37, and Avery Dulles, "Review of John Noonan, Jr., A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral Teaching," *First Things* (October 2005).

لم يكن جون نونان الابن متفقاً بالتأكيد مع دالاس، انظر: John T. Noonan, Jr., "Development in Moral Doctrine," *Theological Studies*, vol. 54 (1993), pp. 664-667.

وكذا رونالد ر. كونتي الابن (Ronald R. Conte, Jr.) انظر: Ron Conte, "Intrinsic Evil: Slavery and the Death Penalty," 30 December 2010, <https://bit.ly/3p4UHz5>.

(٥٧) Henry Heller, "Bodin on Slavery and Primitive Accumulation," *Sixteenth Century Journal*, vol. 25, no. 1 (1994), p. 55.

بدأ الكويكرز البروتستانت في الدعوة إلى إلغاء العبودية بصفتها شرّاً أخلاقيّاً وروحيّاً، كانوا هم الطائفة المسيحية الوحيدة التي تتخذ خطوةً نحو هذا الموقف(٥٨).

وبالطبع ثبتت العبودية في النصوص الإسلامية. فعلى الرغم من أن القرآن يشجِّع على تحرير العبيد ومعاملتهم الحسنة، وأنّ النبي محمدّاً كان يحثُّ المسلمين على أن يعاملوا عبيدَهم بصورة جيدة؛ فإنه لا النص المقدَّس ولا تعاليم النبي قد أنكرت الرقَّ في حد ذاته أو منعته. امتلك النبيُّ ما مجموعُه خمسة عشر من العبيد الذكور، الذين أعتقهم جميعاً في نهاية المطاف(٥٩)، وكان لديه أيضاً جاريتان، مارية وريحانة(٦٠). كانت الأولى مسيحيةً قبطيةً من مصر أرسلها بطريرك الإسكندرية هديةً إلى النبي، وعلى الرغم من أن مارية قد ضمنت حريتها شرعاً عندما أنجبت طفلاً للنبي، فإن المؤرخين المسلمين قبل العصر الحديث قد اتفقوا على أنها كانت أمةً للنبي (جارية، سُرِّية، أم ولد، ونحو ذلك)، وليست زوجته (انظر الملحق (٤) ـ هل كانت مارية زوجَ النبي أم سريته؟). ثمَّة روايات متعارضة حول وضع ريحانة التي كانت في الأصل من قبيلة يهودية، ما بين أن النبيّ وطأها باعتبارها أمَتَه، وأن النبي أعتقها وتزوجها. تحوَّلت كلٌّ من مارية وريحانة إلى الإسلام بعد وقتٍ قصيرٍ من دخولهما في ملكية النبي(٦١).

اختزال ما لا يمكن اختزاله، أو تأريخ ما لا يقبل التأريخ

ليست جميعُ الأخطاء الجسيمة التي حدثت عبر التاريخ مُدانة بالنسبة إلى الغرب العالمي المعاصر. فبشكل عام غالباً ما ينتقد المؤرِّخون ما يشيرون إليه بأنه أحكامٌ مفارقة تاريخيّاً، أو الحكم على الأشخاص في عصرٍ ما وفقاً

---

(٥٨) David Davis, *Slavery and Human Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 107-108.

(٥٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري**، ج٢، ص٢١٦ ـ ١٨.

(٦٠) قال راوي الحديث المتقدِّم معمر بن المثنّى إنه كان للنبي ﷺ أربع سراري، وذلك في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك** (حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ج٤، ص٤١، وإسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٥ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٠)، ج٥، ص٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٦١) ابن كثير، المصدر نفسه، ج٥، ص٣٠٣ ـ ٣٠٤، وسنن **ابن ماجه**، كتاب العتق، باب أمهات الأولاد.

لمعايير عصرٍ آخر. ويجادلون في أن هذا تفضيل للراهن (وهي فكرة تُسمّى: الراهنوية (presentism))، وأنه يمنع الفهم الحقيقي لماذا تصرف الناس في الماضي بالطريقة التي تصرفوا بها[٦٢]. وبشكلٍ عام، التزم كلٌّ من المؤرخين الغربيين والخطاب العام الغربي جيداً بهذا المبدأ التوجيهي[٦٣]: نحن نفهم أنّ الزمن تغيَّر. لا يزال دور فاغنر (ت. ١٨٨٣م) مركزيّاً في الأوبرا الغربية على الرغم من معاداته للساميّة. يقال عند ذلك إن الموسيقى والآراء العِرْقية ليسا أمريْن مرتبطيْن بالضرورة. يواصل أساتذة كلية الحقوق الأمريكية الثناءَ على الفكر القانوني الرائع والكتابة الواضحة للقاضي أوليفر ويندل هولمز (ت. ١٩٣٢م)، ونحن في الواقع نطلق اسمَه على المدارس الابتدائية حتى الآن. كلُّ هذا على الرغم من حقيقة أنه كان من دُعاة تحسين النسل، وكتب في حُكم للمحكمة العليا في دعم التعقيم القسري بسبب «العيوب العقلية» قائلاً إنّ: «ثلاثة أجيال من المعتوهين تكفي»[٦٤].

تُثبت العبوديةُ استثناءً نادراً لهذه القاعدة المضادة للأحكام المفارقة تاريخيّاً، وهي حقيقةٌ تشكِّل جزءاً كبيراً من معضلة العبودية. فحتى عند الكتابة عن الأزمنة التي انتشرت فيها العبوديةُ واعتُبِرت أمراً لا يلفت الانتباه، أو عن المفكِّرين الذين كانت طبيعيَّةُ العبودية واضحةً بالنسبة إليهم؛ غالباً ما يشعر المؤرخون الحديثون بالحاجة إلى إيضاح اعتراضهم على هذه المؤسسة. ففي طبعة عام ١٨١٢م من كتاب غيبون (ت. ١٧٩٤م) التاريخي

---

(٦٢) يحذر ديفيد ب. ديفيس من أنه «يجب علينا تجنُّب النقمةِ بأثر رجعي، التي يمكن أن تُسْهِمَ فقط في مباركة عالَم اليوم، في حين تحجب فهمَنا للماضي»؛ انظر: Davis, *Slavery and Human Progress*, p. 122.

كتب ر. ستيفن همفريز أنه «من الطبيعي، إلا أنه من المضلل: تحديد لحظة ما على أنها معيارية والحكم على جميع الأزمنة الأخرى من خلال تلك اللحظة»؛ انظر: R. Stephen Humphreys, "Egypt in the World System of the Later Middle Ages," in: Carl F. Petry, ed., *The Cambridge History of Egypt* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), p. 445.

(٦٣) على سبيل المثال، فيما يتعلق بالعنف الجسدي ضد الأطفال انظر: Glancy, *Slavery as Moral Problem in the Early Church and Today*, p. 57 and 84; Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), p. 116, and T. R. Hobbs, *A Time for War: A Study of Warfare in the Old Testament* (Wilmington: Michael Glazier, 1989), pp. 17 and 211,

(حول شرح كيف يمكن أن يأمر العهد القديم بذبح الأطفال في سفر يشوع، الأصحاح ٦، الآية ٢١).

(٦٤) Buck v. Bell, 274 U.S. 200 (1927).

الضخم: انحدار الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، يصبُّ باحث فرنسيٌّ جامَّ غضبه على وصف المؤلف الواقعي للرق الروماني، ويُطنب طويلاً حول «اللامبالاة المستحقة للوم» التي يُظهرها غيبون تجاه معاناتهم (في مواضع أخرى يصف غيبون تجارة العبيد بأنها «بغيضة»)[٦٥]. يتحدَّث أحد الباحثين في أرسطو عن «الغضب المتفهَّم» الذي نشعر به جرَّاء مناقشة الفيلسوف لأولئك الذين هم «عبيد طبيعيون»، ويصف العظيم ألسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) دفاعَه عن العبودية بأنه «لا يمكن الدفاع عنه»[٦٦]. يصف باحثٌ آخر هذا الجانب من أرسطو بأنه «محرج»، في حين يرفض آخر مُعاصرٌ رأيَ أرسطو حول العبودية الطبيعية باعتبارها نتيجةً واضحةً لتحيُّزه الثقافي، ويخصِّص هامشاً كاملاً للادعاء بأن هذا واضحٌ بما يتجاوز الحاجةَ إلى الأدلة[٦٧]. وحتى في مناقشاتنا غير الرسمية، فإن اقتراحَ ألَّا نحكم على الماضي بالمعايير الحالية أو ألّا نحكم على بعض الثقافات بمعايير ثقافاتٍ أخرى، سيؤدي عادةً إلى اتهامٍ بالنِّسبية الأخلاقية، وهو الاتهام الذي يضعك في كمَّاشة لا يمكن الهروب منها: «حسناً، فهل ستكون العبودية على ما يرام؟». لا يمكن لأحدٍ أن يدحض هذه الحُجّةَ؛ لأن الجميع يعلم أن العبودية هي العبودية، وأن العبودية هي خطأ مجرَّد عابر للزمان والمكان.

(٦٥) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 4 vols. (New York: Harper and Brothers, 1836), chap. 2, part 2 and chap. 53, part 2, no. 38.

هذا الباحث الفرنسي هو فرانسوا غيزو (Francois Guizot) الذي ترجم الكتابَ إلى الفرنسية.

(٦٦) Shields, *Aristotle*, p. 369, and Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), p. 162.

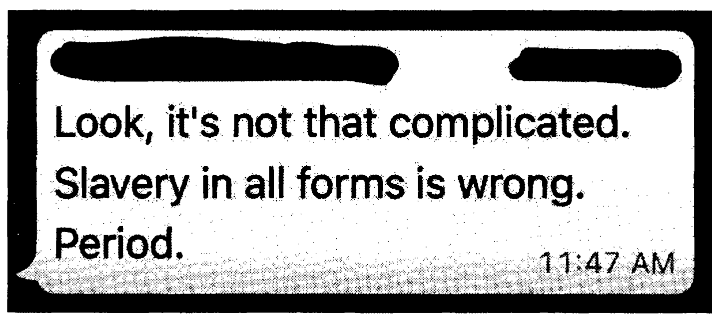
وفي حالة أفلاطون اقترح أحد الباحثين أن أفلاطون لا يوافق على العبودية، على الرغم من كتاباته الواسعة عن العبودية وتأييده لها؛ انظر: Glenn R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law* (New York: Arno Press, 1976), pp. 130-131.

(٦٧) Malcolm Heath, "Aristotle on Natural Slavery," *Phronesis*, vol. 53 (2008), pp. 243-244.

يقدِّم ب. أ. برنت وجهةَ نظرٍ أكثر تاريخيّةً حيث يذكر أن «دفاع أرسطو عن العبودية هو دفاعٌ عن استغلال عَمَل الأشخاص الآخرين؛ لقد قررت الظروف التي عاش فيها أرسطو وكتب ضرورةَ أن يدافع عن العبودية»؛ انظر: P. A. Brunt, *Studies in Greek History and Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 345.

للاطلاع على عباراتٍ مماثلة انظر: Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, p. 97, and Glancy, *Slavery as Moral Problem in the Early Church and Today*, p. 8.

العبودية هي العبودية: مشكلة وصم «العبودية» بحكمٍ أخلاقيٍّ واحد



«انظر، الأمر ليس معقَّداً. العبودية بجميع صورها خطأ. انتهى».

أُرْسِلَتِ الرسالةُ المذكورة أعلاه إلى مجموعة نقاشية من المهنيين المسلمين الشباب في أعقاب نقاشٍ عامٍّ داخل الجالية المسلمة حول العبودية. تلخِّص هذه الرسالةُ البدهيّةَ الثانية المختصرة في معضلة العبودية. وردت هذه البدهيةُ أيضاً في الضجَّة المحيطة بمقالة تيزون: عبدة عائلتي (My Family's Slave)، فعندما دافع بعض الأشخاص عن المؤلف وعائلته بتوضيح أن «العبودية في الفيليبين ليست مثل العبودية في الأمريكتَيْن، فالعبيد في الفيليبين يشبهون جزءاً من العائلة»، هوجِموا بتهمة الدفاع عن العبودية. إن السبب في ذلك أنّ هناك ـ ضمنياً في أذهان هؤلاء المنتقدين ـ تعريفاً واحداً ثابتاً وفعليّاً للرق، وأنه بدهيّاً خطأٌ أخلاقيٌّ فادح وجذريٌّ. كما قال الباحث السوداني يوسف فضل حسن ذات مرة ردّاً على الملاحظة الشائعة بأن الرق في العالم العربي كان أقل حجماً ووحشيّةً من تجارة العبيد عبر المحيط الأطلسي: «العبوديةُ عبوديةٌ ولا يمكن تجميلها بمساحيق التجميل»[٦٨].

ثَمَّة اتجاهٌ كبيرٌ بالفعل في دراسات العبودية يتبنّى الرأيَ بأن هناك ظاهرةً عابرةً للتاريخ تُسمَّى العبودية يمكن تعريفها بدقَّة. لكن حتى الباحثون الذين يتبنون هذا الموقف يدركون أن هذه الظاهرة كانت متنوِّعةً بشكلٍ لا يُصدّق.

(٦٨) Yusuf Fadl Hasan, "Historical Roots of Afro-Arab Relations," in: Khair El-Din Haseeb, ed., *The Arabs and Africa* (London: Croon Helm; Centre for Arab Unity Studies, 1985), p. 33, and John Hunwick and Eve Troutt Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2002), p. x.

ففي حالة مقالة (Tizon)، بمجرد أن نظر أحد المتخصِّصين في المجال في هذه المناقشة الدائرة على الإنترنت، لم يكن لديه إلا القليل من الاعتراض الذي يمكنه تقديمه ضده. نقل فينسنت رافائيل (Vincente Rafael) ـ أستاذ تاريخ جنوب شرق آسيا في جامعة واشنطن ـ الجدلَ حول المقالة من مستوى الخطابة إلى المستوى الواقعي التجريبي بالقول بوضوح: ««العبودية» ليست هي الشيء نفسه في كل مكانٍ وفي جميع الأوقات»[٦٩]. لقد ثبت ذلك جيداً في الأبحاث المتعلِّقة بالعبودية، لدرجة أنني عندما كتبتُ في مقالة عبر الإنترنت أن «الملكية والحرية والاستغلال هي أمورٌ رمادية»، وأن العمل القَسْري والعبودية بالإكراه هي أمورٌ متدرجةٌ على طيفٍ واسع؛ قال أحدُ باحثي العبوديةِ في المحيط الهندي: إنّ هذا «تقريرٌ غير خلافيٌّ على الإطلاق...»، وفي الواقع، لقد كان «حقيقةً شائعَة تماماً»[٧٠].

ولكن لماذا يتعارض الخطاب العام حول العبودية مع الأبحاث الدراسية حول الموضوع؟ يرجع ذلك ـ في جزءٍ كبيرٍ منه ـ إلى الصعوبات التي لا تزال قائمةً في تعريف «العبودية» في المقام الأول. كما رأينا بإسهابٍ في الفصل الأول، فإن النشطاء والمؤرّخين وعلماء الاجتماع قد تعرَّضوا جميعاً لضغوطٍ شديدةٍ للتوصُّل إلى تعريفٍ للعبودية يناسب كلَّ ما اعتدنا على تسميته عبوديةً، ولكنه لا يشمل الأشياء التي لم نعتد على وضعها تحت هذه الوصمة[٧١]. تركِّز أكثرُ التعريفات قبولاً على موضوعات: الحرية، والملكية، والتهديد المسيطِر بالعنف القسري. **أحد الأسباب** التي تجعل «العبودية هي العبودية» فكرةً سائدةً هي أن هذه الموضوعات الثلاثة غالباً ما يجري تفسيرُها بصورةٍ ثنائية. فإما أن تكون حرّاً أو لا، وإما أن تكون مِلْكيةً أو لا. ونتيجةً لذلك، تُفسَّر العبوديةُ في العقل العام (بطريقةٍ غير دقيقة) على أنها النقيضُ الثنائيُّ للحرية، وأنها مُتجانِسة وموحَّدة. فـ «العبودية هي

---

(٦٩) Vicente L. Rafael, "“My Family's Slave”- A UW Professor Weighs In," Crosscut, 17 May 2017,
<https://bit.ly/37stLDJ>.

(٧٠) <https://yaqeeninstitute.org/en/jonathan- brown/the - problem - of - slavery>, and Nathaniel Mathews, "Slavery, Abolition and the Moral Horizon of the Prophet Muhammad: A Response to Jonathan Brown, " (Unpublished paper, available on academia.edu).

(٧١) للاطلاع على تعليق مفيد حول ذلك، انظر: Peter Kolchin, "Review Essay: Putting New World Slavery in Perspective," *Slavery and Abolition*, vol. 28, no. 2 (2007), p. 279.

العبودية»؛ لأنّ الخيار الآخر الوحيد أن تكون: «ليست عبودية». وكما رأينا وسنرى المزيد لاحقاً، ليس هذا هو الحال إلى حدٍّ كبير.

ينشأ **سببٌ ثانٍ** لهذا الاختزال من ديناميكية النقاش الذي كان دائراً بين أنصار إلغاء العبودية ومؤيدي العبودية في أمريكا والإمبراطورية البريطانية في القرن التاسع عشر. استخدم المدافعون عن العبودية صعوبةَ تعريف المصطلح على أنه ذريعةٌ لحُجَجهم، والذي كان يتبعه غالباً محاولة التفرقة بين عبودية «جيدة» و«سيئة»[(٧٢)]. جادل الكثير من المدافعين عن العبودية في الأمريكتين الاستعماريتين أو أنظمة العبودية في الهندِ البريطانية أنّ العبودية التي كانوا يدعمونها كانت خيِّرة، ولم تكن «العبودية المطلقة أو الخالصة» التي كانت معروفةً للأباطرة الرومانيين[(٧٣)]. أقنعت هذه الحجةُ بعضَ دعاة إلغاء العبودية بقبول تأخير حظر العبودية في الهند البريطانية وإقليم شرق آسيا في الإمبراطورية لعقود[(٧٤)]. دفعت النافذةُ التي بدا أنها خلقتها لحماية أنظمة العبيد الكثير من المدافعين عن الإلغاء إلى تبنِّي موقف «العبودية هي عبودية» بصورةٍ لا هوادة فيها[(٧٥)]. في ضوء هذا التاريخ، يجب أن نكون حَذِرين بشأن استخدام الفروق الموضوعة داخل الفئة الأوسع من «العبودية»، حيث

---

(٧٢) انظر على سبيل المثال: John Richter Jones, *Slavery Sanctioned by the Bible* (Philadelphia: J. B. Lippincott and Co., 1861), p. 8,

«يستعمل مصطلح: العبودية، بشكلٍ غامضٍ مثل أي كلمة أخرى في لغتنا».

(٧٣) هذه الصياغة مستمدَّة من توماس كوب (Thomas Cobb) (ت. ١٨٦٢م)، وهو أحد المدافعين عن العبودية في الجنوب ما قبل الحرب؛ انظر: John W. Cairns, "The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking," in: Jean Allain, ed., *The Legal Understanding of Slavery* (London: Oxford University Press, 2012), p. 65, and Indrani Chatterjee, "Abolition by Denial: The South Asian Example," in: Gwyn Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2005), p. 151.

(٧٤) Suzanne Miers and Richard Roberts, eds., *The End of Slavery in Africa* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988), pp. 12-13 and 48, and D. R. Banaji, *Slavery in British India* (Bombay: Taraporevala Sons and Company, 1940), pp. 15-20.

وضّح أندريا ميجور كيف ساعدت شركة الهند الشرقية البريطانية في خلق صورةٍ للعبودية في الهند تُظهرها على أنها معقَّدة وحميدة نسبيًّا ولا يمكن مقارنتها بالعبودية في الأمريكتين، وذلك من أجل تشتيت انتباه دعاة إلغاء العبودية؛ انظر: Andrea Major, *Slavery, Abolitionism and Empire in India, 1772-1843* (Liverpool: Liverpool University Press, 2012).

(٧٥) Ehud Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998), p. 113.

يمكن استخدامها للدفاع عن الاستغلال غير المقبول، ومن ثَمَّ فإن التشكُّك له ما يسوِّغه.

ومع ذلك، فإن المشكلة التي تطرحها بَدَهيّةُ «العبودية هي العبودية» أمام أي نوعٍ من التفكير الأخلاقي التفصيلي واضحةٌ: إذا أصررنا على أن «العبودية هي عبودية» وأن نصنِّفَ كلّ صورة من العبودية على أنها خطأٌ أخلاقيٌّ فادح وجذريٌّ؛ فإننا سنطبق المستوى نفسَه من الإدانة الأخلاقية على مؤسّسةٍ ضمَّت بعضاً من أغنى الأفراد وأقواهم في التاريخ (مثل الوزراء العثمانيين) وأكثرهم بؤساً واضطهاداً. هذا هو المنطق الأخلاقي الخام، والذي لا يطَّرد إلا إذا نظر المرء إلى فئة «العبودية» نفسِها على أنها المحلُّ الكامل للشر الأخلاقي. وهذا ما سيكون غير جيدٍ كما سنوضح لاحقاً.

الخطأ الأخلاقي للعبودية باعتبارها عدم الحرية

كما رأينا في الفصل الأول، فإن أحدَ الفُهوم الدائمة للعبودية في العالميْن الغربي والإسلامي هو حرمان شخصٍ من الحرية. إنّ هذا متجذِّر من حيث الأصل في التقليد القانوني الروماني ثم كان له تأثيرٌ كبير في كلٍّ من الحضارتيْن الغربية والإسلامية. نصَّ تقنين جستنيان للقانون الروماني على أنّ البشر إمَّا أحرارٌ أو عبيد. الشخص الحر الموجود في هذه الحالة الطبيعية «التي يتمتَّع بها كلُّ شخصٍ ليفعل ما يريد، ما لم يُمْنَع بالقوة أو القانون»، أما العبد فهو شخص «يخضع لسلطة شخصٍ آخر، بخلاف الطبيعة»[٧٦].

---

(٧٦) Institutes, Book I, Title III.

فيما يتعلق بطبيعة القانون الطبيعي وقانون الشعوب، يضيف القانون: «لأن الحروب قد اندلعت فقد تبِعَها كنتيجةٍ لذلك الأَسْرُ والعبودية اللذان يتعارضان مع القانون الطبيعي، في حين أنه في الأصل وفقاً للقانون الطبيعي يولد الأشخاصُ أحراراً؛ وتبعاً لهذا القانون استُمِدَّت جميعُ العقود تقريباً، مثل البيع والشراء والتأجير والشراكة والوديعة والقرض وغيرها من العقود التي لا حصر لها»؛ انظر: <http://www.constitution.org/sps/sps02_j1-1.htm>, Book I, Title II.

استخدم البابا غريغوريوس الكبير (ت. ٦٠٤م) لغةً مماثلة في ترتيبه لإعتاق العبيد وشرائهم؛ انظر أيضاً: Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), pp. 497-498; Hugo Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, I.3.8, and III.7.1, and Gustaaf van Nifterik, "Hugo Grotius on "Slavery,"" *Grotiana*, vols. 22-23 (2002-2003), pp. 233-244.

إلا أنّ هذه الثنائية ـ كما ناقشنا بالتفصيل ـ مخادعةٌ، فالعبودية ليست المضاد للحرية. إنها حريةٌ أقلُّ مما يتمتَّع به الناس «الأحرار». والحرية ليست غياب القيود على التحكُّم الذاتي. إنها تقييدٌ أقل فحسب مما يتحمله «العبيد». إنّ الخطَّ الفاصل بين «الحر» و«العبد» هو في الواقع خطٌّ اعتباطيٌّ رسمته التقاليدُ القانونية والثقافية للمجتمع.

يثير هذا تحدياتٍ حقيقيةً لبدهية أن العبوديةَ شرٌّ أخلاقيٌّ فادح وجذريٌّ. إذا كانت العبودية شراً لأنها (في هذه الحالة) تجعل الشخصَ غيرَ حرٍّ؛ فعندَ أيِّ نُقطة تكونُ عدمُ الحريةِ هذه مستحِقّةً للوصف بالشر الأخلاقي؟ كما يشير ديفيد غريبر (David Graeber)، إذا كانت الحرية طبيعية (استبدل بها: صواباً)، ولكن في الوقت نفسِه: «الحرية والعبودية هي مجرد أمور متدرجة؛ فإنه من المنطقي إذاً أنّه لن تكونَ جميعُ القيود على الحرية إلى حدٍّ ما غيرَ طبيعية» (استبدل بها: خطأً)[٧٧]. من الواضح أن هذا لا يمكن أن يكون كذلك، وإلا فإن كلّ المجتمعات ستكون بطبيعتها شريرةً في مجملها؛ لأن جميع المجتمعات تقيِّدُ حرّياتِ أعضائها بطريقةٍ أو بأخرى.

ولكن متى ينتقل التقييد من الصورة المعتادة إلى عالم الخطأ الأخلاقي؟ وماذا نقول عن حالاتٍ صنَّفْناها على أنها «عبودية» ولم تصل فيها القيودُ على الحرية إلى هذه النقطة؟ هل هذه «العبودية» مَقبولة أم لا تزال خاطئةً؟ كما رأينا من قبل، ففي مراحل مختلفة من التاريخ كان يمكن للأشخاص الذين صنَّفناهم على أنهم عبيد: أن يتملَّكوا، وأن يكسبوا لقمة العيش، ويكوِّنوا أسرة، ويرثوا الممتلكات، ويتمتعوا بالحماية القانونية ضد سوء المعاملة من أصحابهم. لم يختلف وَضْعُ الكثير من العبيد في الإمبراطورية العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ على سبيل المثال ـ لم يختلف كثيراً عن معاصريهم الذين يعملون عمالاً أحراراً في بريطانيا. من المؤكَّد أن هؤلاء العبيد افتقروا إلى بعض حقوق الأشخاص الأحرار ومزاياهم في المجتمع العثماني، لكنَّ مساحاتٍ واسعةً من الأشخاص الذين صُنِّفوا على أنهم أحرارٌ في الماضي والحاضر قد افتقروا أيضاً إلى هذه المزايا. إذاً، أين بالضبط يمكن أن نحدِّدَ الخطأَ الجوهريَّ للعبودية؟

---

(٧٧) David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (New York: Melvillhouse, 2011), p. 2014.

هنا يجب أن نتوقَّف للتأمُّل في مجازٍ شائعٍ يُستَعْمَل في الأخلاق التاريخية حول الرق. غالباً ما تشير إدانات العبودية إلى أن القانون الروماني يعترف بأنها «مخالفة للطبيعة»، وهو الشيء الذي يصقله القُرَّاءُ المعاصرون على أنه «خطأٌ أخلاقياً». إلا أنّ الفقهاء الرومان لم يكونوا يعنون ذلك على الإطلاق. كانت تلك العبارة تعني ببساطة أنّ العبودية ليست الحالة الافتراضية. فقد وُلِدَ الناسُ أحراراً في العادة، ومن ثَمَّ فهي الحالة البشرية الطبيعية، إلا أنه يمكن استعبادُهم بشكلٍ صحيحٍ وقانونيٍّ. كانت العبودية مَقبولةً أخلاقيّاً أمام الفقهاء الرومان؛ لأنها كانتً مقرَّرة في قانون الشعوب (ius gentium)، القانون العام للأُمَم الذي تصوَّر الرومان أنّ جميعَ الشعوب تشترك فيه. على الرغم من أن التصوُّرَ القانوني الروماني لـ قانون الشعوب قد خُلط أحياناً بينه وبين مفهوم القانون الدولي (International Law)، فإنه بالنسبة إلى كبار الفقهاء الرومان كان في الواقع بمرتبة القانون الطبيعي (Natural Law). أطلق الفقيه المؤثر غايوس (Gaius) (توفي نحو ١٨٠م) على قانون الشعوب أنه «ذلك القانون الذي أنشأه العقل الطبيعي بين جميع البشر»، وبعبارة أخرى: القانون الطبيعي[(٧٨)]. ولأنّ الفقهاء الرومان فكَّروا في قانونٍ طبيعيٍّ مبنيٍّ على طيْفٍ واسعٍ من أنواع التفكير الأساسية والمنخفضة من جهةٍ، وعلى مفهوم أكثر تفصيلاً للأخلاق والأعراف البشرية المشتركة من جهةٍ أخرى؛ اعتُبِرَتً الحريةُ والعبودية الفطريتين أمراً «طبيعيّاً» بالكليَّة في التفكير القانوني الروماني[(٧٩)]. ومشيراً إلى غموض مصطلح «الطبيعي» فيما يتعلَّق بالصواب والخطأ في السياق الروماني، لاحظ العظيم روبرت كوفر (Robert Cover) أنه بالنسبة إلى الرومان «لم يكن المقصود من

---

(٧٨) انظر: Watson, trans., "Book One," in: *The Digest of Justinian*, pp. 2-3.
وقد أشار إلى ذلك الفقيه الهولندي أولريك هوبر (Ulric Huber) (ت. ١٦٩٤م)؛ Cairns, "The Definition of Slavery in Eighteenth-Century Thinking," p. 62.

(٧٩) كما كتبت إيرين شنايدر: «لم يضع الفقهاءُ الرومان أيضاً منهجيةً (كذا) للقانون الطبيعي (ius naturale) لكنهم استخدموا مصطلح (ius naturale) في سياقاتٍ مختلفة بمعانٍ مختلفة. ونتيجة لذلك فإنّ مؤسسة العبودية من ناحيةٍ وحالة حُرّيةِ جميع البشر من ناحيةٍ أخرى قد نشآ في سياق القانون الطبيعي (ius naturale)»، وترى شنايدر هذا على أنه مقارنة مفيدة فيما يتعلق بالتوترات الداخلية في التقليد الإســلامــي؛ Irene Schneider, "Freedom and Slavery in Early Islamic Time [sic] (1st/7th- 2nd/8th Centuries)," *Al-Qanṭara*, vol. 28, n. 2 (2007), pp. 380-381, and Stefan Knoch, *Sklavenfürsorge im Römischen Reich* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005), p. 35.

قانون الطبيعة أن يكون تفويضاً لـ سبارتاكوس»[٨٠].

الخطأ الأخلاقي للعبودية باعتبارها الملكية البشرية

كما ناقشنا في الفصل الأول، ربما لا يوجد تعريفٌ للعبودية أكثر شيوعاً في كلٍّ من التقاليد الغربية (وخاصةً ما بعد عام ١٧٠٠م) والإسلام من أن العبودية هي تملُّك الإنسان باعتباره ممتلكات. ولكننا أظهرنا أيضاً أنه ـ مِثْل الحرية ـ فإن التملُّك والمِلكية هي مفاهيم مجرَّدة للغاية بحيث يمكن أن تعني أي شيء تقريباً. إن «امتلاك شخص» لا يعني بالضرورة أيَّ شيءٍ أكثر من «امتلاك حقٍّ غيرِ محدَّدٍ على هذا الشخص». ففي الكثير من المجتمعات يمكن تكوين العلاقات الاجتماعية والعائلية الأساسية مثل الزواج والتدريب المهني وتمييزها والتعبير عنها باستخدام لغة المعاملات التي نعتبر في الغرب أنها شراءٌ وبيعٌ للناس. إلّا أنّ هذا يعكس فقط تفضيلاتنا الاجتماعية المتراكمة، ولا يقول شيئاً عن الطبيعة أو الجودة الفعلية للعلاقات محل النظر. خذ الزواجَ كمثال. إنّ ما يصفه مجتمعٌ ما بعلاقة شراكة وآخرُ بالسرِّ الديني، قد يعرِّفه مجتمعٌ آخر بلُغة الملكيَّة[٨١]. يمكن أن تكون السمات الفعلية للعلاقة هي نفسُها في المجتمعات الثلاثة. فهل العلاقة مقبولةٌ أخلاقيّاً في الحالتين الأُولَيْن ولكن لا يمكن الدفاع عنها في الحالة الثالثة؟ هل يجب أن نعلن أنّ العلاقة هي خطأ أخلاقيٌّ جوهريٌّ لمجرَّد أنها مصوغَةٌ بلُغَة الملكيَّة في حين أن طبيعتها الفعلية ليست مختلفةً عن العلاقات التي نعتبرها طبيعيةً؟

إن الطريقة الغريبة التي يمكن أن يتشابك فيها تعقيدُ العلاقة والحب والملكية، توجَد بشكلٍ واضحٍ في الحالة الحديَّة للحيوانات الأليفة.

نحن نملك حيواناتنا الأليفة، فنحن «أصحابها»[٨٢]، ويمكننا حتى

---

(٨٠) Robert M. Cover, *Justice Accused: Antislavery and the Judicial Process* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975), p. 10, and Hugo Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, I.3.8, and also III.7.1.

(٨١) Pamela Kyle Crossley, "Slavery in Early Modern China," in: David Eltis and Stanley Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, 4 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), vol. 3: *AD 1420-1804*, p. 191.

(٨٢) انظر: Scharfeld v. Richardson, 133 F.2d 340, 341 (DC Cir. 1942). =

تدميرها إذا رأينا ذلك مناسباً. في الولايات المتحدة تحظر جميع الولايات والحكومة الفيدرالية بطريقةٍ أو بأخرى القسوةَ على الحيوانات. ومع ذلك، فإنه يُسمح بقتلها بشكلٍ عامٍّ. كل ولاية أمريكية لديها بعض أنواع الحظر على قتل الحيوانات الأليفة، لكنها تقتصر دائماً تقريباً على عمليات القتل «غير الضرورية»[(٨٣)]، و«القاسية»[(٨٤)]، و«غير المبررة»[(٨٥)]، و«الشريرة»[(٨٦)]، التي تسبِّب معاناةً شديدةً أو لا داعي لها[(٨٧)]، أو حين ينتمي الحيوان إلى شخص آخر[(٨٨)] (أي إن الشخص الذي يقتله ليس لديه الامتياز القانوني لفعل ذلك)[(٨٩)]. تسمح لك ولاية مين بإطلاق النار على قطتك أو كلبك إذا كنتَ بالغاً وتقوم بذلك بطريقة تقلِّل من المعاناة والخطر على الآخرين. وفي ولاية واشنطن تكون الضائقة الاقتصادية دفاعاً إيجابيّاً ضد تهمة القسوة على الحيوانات من الدرجة الثانية (أي قتل حيوان بطريقة لا تسبِّب معاناةً لا داعي لها)[(٩٠)]، ومن ثَمَّ يمكنك قَتْلُ كلبك إذا شعرت أنك أصبحت فقيراً جدّاً ولن تستطيع دفعَ ثمن طعامه بعد الآن. يمكن للأمريكيين - سواء بمفردهم أو بمساعدة طبيب بيطري - أن يقتلوا حيواناتِهم الأليفة؛ لأنها ممتلكاتهم.

لكنّ قِلَّة من الناس قد يتصورون أن علاقة الملكيَّة هذه، وفي الواقع قدرتنا القانونية على حياة حيواناتنا وموتها، تعني أن وجود الحيوانات الأليفة خطأٌ أخلاقيّاً. لدينا عاطفة كبيرة وولاء لحيواناتنا الأليفة (والعكس بالعكس). يعرف المصوِّرون السينمائيون أنَّ قتلَ كلبِ شخصٍ ما يمكن أن

= «(إنه مبدأ راسخ في القانون العام أنّ الكلْبَ مِلْكية شخصية. . .)».

(٨٣) على سبيل المثال: كولورادو، وهاواي، وميسيسيبي، ونيو جيرسي، ونورث كارولينا، وأوهايو، وساوث داكوتا، وفيرجينيا.

(٨٤) على سبيل المثال: ديلاوير، والعاصمة، وفلوريدا، وماريلاند، وماساتشوستس، ونيو مكسيكو، وأوريغون، ورود آيلاند، وساوث كارولينا.

(٨٥) جورجيا، ومينيسوتا، ونيفادا، داكوتا الشمالية.

(٨٦) كاليفورنيا، ولويزيانا، وبنسلفانيا، وأوكلاهوما.

(٨٧) ألاسكا، وواشنطن.

(٨٨) ألاباما، وأريزونا، وأركنساس، وإنديانا، ومين، وتكساس.

(٨٩) ديلاوير، ويوتا، وفيرمونت.

(٩٠) Margaret C. Jasper, *Animal Rights Law*, 2nd ed. (Dobbs Ferry, NY: Oceana Publications, 2002), pp. 61-122, in particular, 67, 76-77, 88 and 118.

انظر: Revised Code of Washington state, = 16.52.207, <https://bit.ly/37sYhxh>, and Main Revised Statutes = 4011, <https://bit.ly/37pB6Up>.

يحرِّك قلبَ حتى قاتلٍ محنّك ليذر الدموع (انظر فيلم: *Open Range* (٢٠٠٣)) وأن يؤدي إلى فوضى ثأر (انظر فيلم: *John Wick* (٢٠١٤))، ويموت البشر في سبيل الدفاع عن كلابهم (انظر فيلم: *White Fang* (١٩٩١)». من الصعب مشاهدة مقطع فيديو على *Facebook* بعنوان: *Human* Reunited with Dogs دون نزول دموع على الأقل[٩١]. لاحظ جيري سينفيلد Jerry Seinfeld ذات مرة أن الكائنات الفضائية الذين يشاهدون الأرض من الفضاء ويرون نوعاً من الحيوانات يجمع بُرازَ نوعٍ آخر سيخلص إلى أن الكلاب تحكم البشر[٩٢].

يمكن أن يعترض المرءُ على أنّ امتلاك البشر يختلف نوعياً عن امتلاك الكلب. إلا أنّ الناشطين الصارمين في مجال حقوق الحيوان يردّون بأن هذا التمييز اعتباطيٌّ ولا يرقى إلى أكثر من كونه تمييزاً بين الأنواع (Speciesism). لماذا يجب أن يتمتع البشر بحقوقٍ أكثرَ أو أقلَّ من الحيوانات الأخرى، وخاصةً الثدييات؟ بعض نشطاء حقوق الحيوان الأكثر راديكاليةً الذين يَدْعُون إلى «إلغاء» مِلكية الحيوانات يستخدمون هذه اللغة بشكلٍ صريح؛ لأنّ كلّاً من وَضْع امتلاكها باعتبارها ممتلكاتٍ واستغلال عملها يمكن مقارنته بالعبودية[٩٣].

لذا فإن السؤال واضح: إذا كانت الملكيةُ غامضةً للغاية بحيث يمكن أن يكون لها أيُّ عددٍ من المعاني والمظاهر المحتملة، وكثير منها مساوٍ أو حتى مطابق للعلاقات التي نعتبرها طبيعية تماماً، فمن أين يأتي الشرُّ الأخلاقي للعبودية بصفته امتلاك الإنسان كمِلْكِية؟

الخطأ الأخلاقي للعبودية باعتبارها عدم المساواة

كانت الحجّة الأولى التي ذكرناها للشر الجوهري في العبودية أنها

---

(٩١) The Daily Heartbeat, "Humans Reunited with Dogs," 23 February 2018, <https://www.facebook.com/TheDailyHeartbeat/videos/359755377834933/>.

(٩٢) Jerry Seinfeld, "The Dog," NBC, 10 September 1991.

(٩٣) Gary L. Francione, "The Abolition of Animal Exploitation," in: Gary Francione and Robert Garner, eds., The *Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 22 and 83.

انظر أيضاً: "Animal "Rights" is about Abolition, Not Animal Cruelty, Says Responsible Pet Owners Alliance of Texas," <https://prn.to/2LKRQ06>.

تستلزم عدمَ المساواة الأساسية بين البشر. هنا قد يقترح مراقب متحمِّسٌ أنّ التركيز على الرق وتعريفه هو احتطابٌ من الشجرة الخاطئة. فإنه إذا كان عدم المساواة في حدِّ ذاته شراً؛ فإنّ العبوديةَ هي ببساطة المثال الأكثر تطرُّفاً للخطأ الأخلاقي الحقيقي في أيدينا، أي: علاقات عدم المساواة وعدم التمثيل في السلطة، أليست هذه جذور الاستغلال؟

هذه الملاحظة مشحونةٌ بالبصيرة أكثر مما تبدو عليه في البداية. جادل أحد كبار باحثي الرق في أفريقيا، بول لوفجوي، بأن السمة المميزة للرق - على الرغم من أن المجتمع يعرّفه من خلال الحرية أو المِلْكِية وما إلى ذلك - هي أنّ العبد - وما دونَه - دائماً ما يُميَّز عن الحرّ[٩٤]. هذا التمييز هو المهم. ومع ذلك، فإن التمييز بين الرقيق والحر ما هو إلا علامة واحدة محتملة على عدم المساواة. لقد أصبحت مجرَّد علامة واحدة من بين الكثير من العلامات، وربما حتى العلامات الأكثر دراماتيكية؛ في الدول الاسكندنافية في العصور الوسطى، ومعظم أفريقيا وعالم المحيط الهندي، ففي مثل هذه الحالات فَقَدَ التمييزُ بين الحر والرقيق الكثيرَ من أهميته ولغته الأخلاقية[٩٥]. من العوائق التي واجهها أولئك الذين يلفتون الانتباه إلى

---

(٩٤) Paul Lovejoy, "Slavery in the Context of Ideology, " in: Paul E. Lovejoy, ed., *The Ideology of Slavery in Africa* (Beverly Hills, CA: Sage, 1981), pp. 11-15.

انظر أيضاً: James L. Watson, "Introduction: Slavery as an Institution: Open and Closed Systems," in: James L. Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 3-5.

(٩٥) Ruth Karras, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), pp. 156-66.

كان هناك أيضاً الكثير من المستويات الرسمية للتبعية/ الخضوع الجوهري في عالم الملايو من القرن الرابع عشر وحتى أوائل القرن العشرين، بحيث يصعب تحديدِ فرقٍ واحد بين العبد والحر، فضلاً عن منح فرقٍ ما معنىً أكبر من أيِّ عددٍ من الفروق الأخرى. انظر: V. Matheson and M. B. Hooker, "Slavery in the Malay Texts: Categories of Dependency and Compensation," in: Anthony Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia,*with the assistance of Jennifer Brewster (New York: St. Martin's Press, 1983), pp. 182-208.

يتحدث جوين كامبل عن «شبكات التبعية» باعتبارها أصلح لتعريف العبودية في عالم المحيط الهندي من قِسْمة: العبيد/ الأحرار. انظر: Gwyn Campbell, "Introduction: Slavery and Other Forms of Unfree Labour in the Indian Ocean World," in: Gwyn Campbell, ed., *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia* (Portland: Frank Cass, 2004), pp. vii-xxxii, and Igor Kopytoff and Suzanne Miers, "African "Slavery" as an Institution of Marginality," in: Suzanne Miers and Igor =

العبودية الحديثة أن السماتِ التي يجادلون بأنها تعرِّف الرقَّ الحديث في عالم اليوم لا تبرز في بعض الأحيان بشكلٍ صارخ في نظام سياسيٍّ واقتصاديٍّ عالميٍّ مملوء بتدرجات الحريات والحقوق. إنّ المواطَنة والوضع القانوني الموثَّق هما فقط طريقتان قانونيتان لحرمان بعض الأشخاص من الحريات والحقوق التي يتمتَّع بها الآخرون من دون سببٍ سوى مصادفة الولادة.

إن مناقشة صواب أو خطأ عدم المساواة هي مناقشةٌ جديرةٌ بالاهتمام، لكنها تطرح سؤالاً أكثر جوهريةً بكثيرٍ من مسألة العبودية: هل عدم المساواة في المجتمعات البشرية خطأٌ؟ أم أنَ عدم العدالة هو وحدَه الخطأ (أي ألّا يحصل الأفرادُ على ما يستحقونه أو يستأهلونه، في مقابل حصول كل شخصٍ على حصَّة مساوية للآخر)؟ هل يخدم صالحَ الأفراد والمجتمع بشكلٍ أفضلَ قَبُولُ بعض التسلسلات الهرمية والعلاقات الصحيحة والطبيعية من السيطرة المحدودة والاستغلال؟ أم يجب أن يسعى البشرُ إلى إزالة هذه الميزات من مجتمعاتنا تماماً؟

نواجه هنا الانقسام الثنائي الملخَّص على أفضل وجهٍ في الخلاف بين الدعوات الراديكالية للمساواة من الكثير من الثوريين الفرنسيين والمحافِظ النموذجي إدموند بيرك (Edmund Burke) (ت. ١٧٩٧م)، رجل الدولة البريطاني الذي انتقدهم. اعتقد بيرك أن المجتمع مبنيٌّ على ـ وحَوْلَ ـ: الأسرة، والتقاليد، وعلاقات السلطة بين مستويات المجتمع المختلفة، واحترام الملكية. هذه كلُّها مواضعُ لعدم المساواة المتأصلة. كما كتب بيرك ردّاً على الثورة في فرنسا: «البشر جميعهُم مُتساوُون في الحقوق، لكن ليس لهم حقوقٌ متساوية». كما أنهم لا يتمتعون بحقوقٍ متساوية في «القوة المشتركة والسلطة والتوجيه. . .» نفسها. يجب أن يتمتَّع الناس بالحرية وبالتأكيد ألّا يُقْمَعوا أو يُعامَلوا بشكلٍ غير مقبول، ولكن محاولة إزالة جميع التسلسلات الهرمية للسلطة وجميع درجات الاستغلال كانت غير طبيعية وفوضوية على حدٍّ سواء[٩٦].

Kopytoff, eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (Madison, WI: = University of Wisconsin Press, 1977), p. 20

(٩٦) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, edited by Thomas H. D. Mahoney (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), pp. 58, 68, 89 and 103.

وقبل بيرك، كان أحد المدافعين المتحمّسين عن الحرية، جون لوك، قد اعترف مع ذلك بأن الرجال بشكل عام يسيطرون بصورةٍ طبيعيّةٍ (يمكن أن نقرأها: مبررة أخلاقيّاً) على النساء بسبب قوتهم، وأن الآباء يسيطرون بشكلٍ طبيعيٍّ على أطفالهم (على الأقل لفترة من الزمن)[٩٧]. فكما ذكر بيتر برونت (Peter Brunt) عن مجتمعات ما قبل الحداثة بشكل عام، كانت المثل الجمالية والمساعي الفلسفية والعلمية والدينية التي دعت إليها «الحضارة» تستند دائماً إلى وجود نُخبة لديها وقت الفراغ الكافي الذي يمكِّنها من المشاركة في هذه الدراسة، ودَعَمَتْها العمالة المستَغَلّة من الطبقات الاجتماعية الأقل[٩٨].

على النقيض من بيرك، اعتبر الثوار الفرنسيون الأكثر راديكاليةً أنه يمكن ويجب إزالة التراتبات الهرمية القائمة وعدم المساواة. يجب على الدولة والمجتمع الجديد تطبيق المساواة، وليس العدالة؛ لأن تصوراتٍ مثل أنّ بعض الأفراد «يستحقون» ثرواتهم أو سلطتهم أو وضعهم الموروث، ليس لها أساسٌ طبيعيٌّ، ومن ثَمَّ يمكن القضاءُ عليها في قفزة عملاقة في عالمٍ جديد جريء[٩٩].

اختلف العقلاءُ وسيواصلون الاختلاف حول الفهم الصحيح للمساواة مقابل العدالة، إلا أنّ هذا نقاشٌ بين الفلسفات السياسية والاجتماعية المختلفة، وليس موضوعَ هذا الكتاب. ولأغراضنا البحثية هنا، فإن السؤال هو: إذا كان هناك قدرٌ من عدم المساواة والاستغلال المسموح به في المجتمع، متى تصل هذه الدرجة إلى نقطة الخطأ الأخلاقي الجسيم الجوهري؟ تختلف المجتمعات على الجواب، فأين يقع الشر الأخلاقي للعبودية؟

الخطأ الأخلاقي للعبودية باعتبارها تهديداً بالعنف

أخيراً ربما قُدِّم التعريف الأكثر قوةً للعبودية بشكلٍ أكثر إيجازاً من قِبَل

(٩٧) Lorenne M. G. Clark, "Women and John Locke; Or, Who Owns the Apples in the Garden of Eden?," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 4 (1977), pp. 702-703.

(٩٨) Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, pp. 344-345.

(٩٩) Hanna Arendt, *On Revolution* (London: Penguin Books, 1990; reprint of Viking Press, 1963), pp. 21-23 and 34.

دعاة الإلغاء الجدد. وفقاً لهذا التعريف، فإن السمة الأساسية للعبودية هي العنف أو التهديد به، حيث حالة الإكراه التي تترك المرء «غير قادر على الابتعاد». ولخَّصت مجموعة مكافحة الرق الأمريكية خطاباً حول التعريف الجديد لإلغاء الرق بصورةٍ جيدة. فالعبودية هي «العمل القسري من دون أجر تحت التهديد بالعنف»[100].

مرة أخرى نواجه سؤالاً، إذا أخذنا فكرة العنف هذه (الأساسية بالنسبة إلى الإكراه) كمفتاحٍ لتعريف العبودية، فإلى أي مدى يجب أن يكون التهديد به وشيكاً حتى ينطبِق عليه الحكم الأخلاقي للعبودية؟ كان الدَّيْن هو الطريق الرئيس إلى صورةٍ أو أخرى من العمل الاستعبادي من الشرق الأدنى والإمبراطورية الرومانية القديمة إلى جنوب شرق آسيا الحديث. أصبح الناسُ عبيداً؛ لأنهم لم يتمكَّنوا من سداد ديونهم، وكان لدائنيهم سُلطةٌ قَسْريّةٌ عليهم، لكن هذا العنصر القهري موجودٌ أيضاً في الديون التي لم تُسْفِر عن العبودية، فمنذ عهد أرسطو، كان هناك فهمٌ بأنّ خطر العنف يلوح دائماً على العلاقة بين الدائن والمدين[101]. إنّ المجتمعاتِ التي أدانت العبودية باعتبارها شرّاً أخلاقياً ما زالت تسمح بالديون وغالباً بالربا. في أي نقطة يصبحُ التهديدُ الكامن وراء هذه العلاقات من الخطأ الفادح أخلاقيّاً؟

نعيش جميعاً كمواطنين في الدول الحديثة تحت ظلّ عُنفِ أجهزة تلك الدول - إن الحقّ في احتكار العنف هو تعريف الدولة الحديثة - على الرغم من أن هذا العنف أو التهديد به غالباً ما يبدو بعيداً بالنسبة إلى الكثيرين مِنَّا. فبالنسبة إلى الآخرين، فإن الأمر ليس بعيداً على الإطلاق، كما ثبت ذلك بجلاء من خلال تجربة الأمريكيين من أصلٍ أفريقيٍّ على أيدي نظام العدالة الأمريكي، ومؤخراً العدد المذهل من الحالات التي أطلقت فيها الشرطةُ النارَ أو قتلت أفارقة أمريكيين عُزَّلاً لأسبابٍ لا تُذكَر. كما أوضح باحثون مثل ميشيل ألكسندر (Michelle Alexander)، انتقل الأمريكيون الأفارقة من

---

(١٠٠) American Anti-Slavery Group, <https://bit.ly/2KzWL3g>.

(١٠١) Joan Lockwood O'Donovan, "The Theological Economics of Medieval Usury Theory," in: Joan Lockwood and Oliver O'Donovan, eds., *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 2004), p. 108.

العبودية إلى الحرية الرسمية، ومن ثَمَّ إلى الحقوق الرسمية المتساوية، إلا أنّ التهديد الحقيقي والفوري بالعنف ـ سواء على أيدي مالكي العبيد، أو عصابات الغوغاء، أو قوات إنفاذ القانون ـ ظل سمةً ثابتةً. وهكذا، مرة أخرى، نجد أنفسنا نتعامل مع طيف واسع. أين يظهر على هذا النطاق المتدرج من العنف أو التهديد بالعنف الشرُّ الأخلاقي الجسيم للعبودية؟

مغالطة الرجل الأصلع وخطأ العبودية

ثمّة مشكلتان خطيرتان فيما يتعلَّق بإلصاق الحكم بأن العبودية هي خطأ أخلاقيٌّ جوهريٌّ فادح بالفئات القانونية الرسمية المتمثلة في عدم الحرية أو تملُّك البشر أو لوجود الإكراه العنيف. **المشكلة الأولى**: أنّ هذه المفاهيمَ مجردةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ، ومن ثَمَّ فليس من الواضح بدقّةٍ النقطة التي يجب أن يسري عليها هذا الحُكْمُ الأخلاقي. **المشكلة الثانية**: أن كيفية فَهْم هذه الفئات والمفاهيم، ومتى يمكن أن تنطبق عناوينُها، هي نتاجُ تقاليد ثقافية محدَّدة، ومن ثَمَّ فهي غير متسقة بشكل كبير، وهذا يقوّض بشدة الادعاء الأخلاقي الكلي، أي إن العبودية خطأ دائماً. إنّ الحرية والملكية إما أطياف متدرجةٌ أو تجريدات عاش فيها الأشخاص الذين لا نعتبرهم «عبيداً» ولا يزالون يعيشون حتى يومِنا هذا، وقد يكون القليلُ منهم مستعدّاً لتصنيف كل هذه المواقف في الماضي أو هذه المواقف في الوقت الحاضر على أنها أخطاء أخلاقية فاضحة وجوهرية. قد لا نحبُّ بالتأكيد أن نجد أنفسنا في بعض المحطات الاجتماعية والاقتصادية الأكثر عُرضةً للخضوع أو التي يمكن أن نسميها إجباريّةً في أمريكا. لكننا سنضيق بشدَّة من أن نصف وجود تلك المحطات بأنها خطأ أخلاقيٌّ جوهريٌّ فادح.

كما رأينا في جهودنا لتعريف العبودية، يجب أن نكون حذرين من مغالطة الرجل الأصلع. فلمجرد أنّنا لا نستطيع تحديدَ أين أو لماذا يبدأ الخطأ الأخلاقي الجوهري للعبودية، فهذا لا يعني أننا لا نستطيع الإشارة إلى حالةٍ من الاستغلال المروع ونقول: «هذا شرٌّ جوهريٌّ». ولكن إذا لم نتمكَّن من تحديد ما هي العبودية بالضبط بدقَّة، وأين ومتى تصبح بالضبط خطأً جوهرياً؛ فيجب أن نأخذ في الاعتبار مدى الفائدة في التفكير بمنطق الثنائيات المتقابلة للحرية والرق، والمقبول والشر الجوهري.

قد يكون من الأدقّ تصوُّر طيفٍ متدرِّج من الحرية والحقوق والاستغلال والإكراه. في مقالته المؤثرة عن العبودية كفئة عابرة للتاريخ، اقترح موسى فينلي (Moses Finley) طيفاً متدرجاً بين «الحرية المطلقة لممارسة جميع الحقوق» و«العدم المطلق للحقوق»[١٠٢]. يمكننا أن نتصور أن هناك نقطةً في هذا الطيف يمكن أن يقول الشخص العاقل عندها: «هذه حالةٌ غير مرغوب فيها حقاً وهذه الظروف بغيضةٌ أخلاقيّاً»، وعند هذه النقطة يظهر الخطأ الأخلاقي الجسيم للعبودية، لكنّ المشكلة هي أن الأشخاص العقلانيين يختلفون حول مكان هذه النقطة وما هي تلك الظروف. سيقول الكثيرون في الغرب إنّ تصنيفَهم على أنهم ممتلكاتٌ أو غير أحرار يكفي وحدَه لأن يكون مُنكراً أخلاقيّاً. ولكن كما سنرى مع شهادتين من العبيد لاحقاً، فإن بعض الأشخاص العقلانيين ـ على الأقل ـ يختلفون مع ذلك. سيكون أقلَّ إثارةً للخلاف نسيان البحث عن حدودٍ ثابتة للرق وشرِّه الأخلاقي وتقييم الوضع الأخلاقي لأي نقطة على طيفِنا بشكلٍ مستقلٍّ.

إن الابتعاد عن فئاتٍ قانونية مختصرة مثل «غير حر» أو «مِلكية» إلى طيفٍ من الشروط أو الحقوق أو أنواع المعاملة سيُجبرنا على أن نكون أكثرَ دِقَّة أخلاقيّاً في أحكامنا، ولكنه سيخفِّف بشكلٍ كبيرٍ حدّةَ تصريحاتنا الأخلاقية. سنفقد القوةَ الأخلاقية لعنوان العبودية. إلا أنَّ مثل هذه العناوين تستلزم أيضاً شيئاً من العُنفَ كي تصف الحقيقةَ الأخلاقية بدقَّة. إن فائدة الفئات الاصطلاحية هي بالتحديد أنها فئاتٌ اصطلاحية. فكل ما يقع داخلها هو «عبودية»، وكل ما يقع خارجها ليس كذلك. ولكن إذا قررنا أننا في مرحلةٍ ما وصلنا إلى العبودية، فليس من الواضح كم هي أسوأ تلك الحالةُ من الناحية الأخلاقية من تلك التي هي أفضل حالاً قليلاً. إنّ الفرقَ بين عامل بناءٍ هنديٍّ فقيرٍ يعمل في الخليج الفارسي ولكنه لا يزال «حراً»، وبين عاملِ بناءٍ هنديٍّ يعمل في الخليج الفارسي وهو «عبد جديد»؛ هو الفرق بين (١) عامل بناء هنديٍّ وافق على عقدٍ متعدِّد السنوات للعمل، بموجب شروط قاسية مقابل أجر زهيدٍ للغاية، وسلَّم جواز سفره، ووافق على العيش مع العديد من القيود على حركته، وفق هذه القواعد التي تفرضها خدماتُ أمن

(١٠٢) Moses Finley, "Slavery," in: David L. Sills, ed., *The International Encyclopedia of the Social Sciences* ([New York]: Macmillan Company, 1968), vol. 14, p. 308.

الشركة، و(٢) شخص تنطبق عليه هذه الأوصاف تماماً ولكن يتلقى أجراً أقلَّ قليلاً، وحُرَّاس صاحب العمل أكثر قسوة قليلاً عليه. ليس لتقليل محنة أيٍّ من هذين العامليْن، ولكن هذا مماثل للفرق بين مطعمٍ لا يمرُّ بالكاد من الفحص الصحي، ومطعم آخر بالكاد يفشل في الفحص. فهل نكون حقّاً مُرتاحين في المطعم الأولَ وليس كذلك مع الثاني؟

يمكن للمرء أيضاً أن يحوّل الحُجّةَ بعيداً عن «العبودية شر أخلاقي جوهري تماماً» نحو مناقشةٍ عواقبية حول «أنّ حالاتٍ مثل اعتبار البشر مِلكيّةً، والبشر غير الأحرار؛ من الراجح أن تؤدي إلى معاملةٍ غير مقبولة، لدرجة أن تصبح أخطاء جوهرية بشكل فعَّال». ومع ذلك، فإن المرء بقولِه ذلك يحوِّل الجدل حول الخطأ الأخلاقي للعبودية بعيداً عن الجدل الجوهري إلى العواقبي. إذا كان الرقُّ خطأً أخلاقياً ليس بسبب ماهيته في حد ذاته، ولكن بسبب ما يؤدى إليه كثيراً؛ فقد اختفت البدهيّةُ الأولى من معضلة العبودية. لم تعد العبوديةُ خطأً أخلاقياً جوهرياً فادحاً. ولكنها سياسةٌ سيئةٌ للغاية.

عندما تكون العبودية «ليست بهذا السوء»، فإن المشكلة ستكون: الظروف مقابل الفئات الاصطلاحية.

لكي أكون واضحاً جداً الآن، لستُ أجادل فيما سيأتي أن العبودية في المجتمعات الإسلامية كانت خيِّرةً أو لطيفةً. فكما رأينا بالفعل كانت الحضارة الإسلامية شاسعةً للغاية بحيث لا يصحُّ معها مِثلُ هذا التعميم. سأقدِّم ببساطةٍ تقريريْن (من دون تحرير) بغرض فهم طبيعة مشكلة العبودية الأخلاقية.

أرسل إليَّ باحثٌ أميركيٌّ مسلم كان يدرس في موريتانيا عام ٢٠٠٥م المحادثةَ الآتية التي أجراها مع أحد الرقيق هناك:

«سألته في الأساس: لماذا لا يبدو أنّ هناك حملةً بين عددٍ من العبيد في القرى الصحراوية للسعي إلى الحرية، خاصةً بالنظر إلى المحاولات المختلفة التي قامت بها السلطات في نواكشوط (العاصمة) للتفتيش هناك. كان بعض ما ورد كما يأتي:

ـ ماذا سأفعل بالضبط بهذه الحرية؟ أنا جزءٌ من قبيلة ترعى ملجئي وطعامي. هل يجب أن أدبِّر هذه الأمور بنفسي؟ هل عليَّ الاهتمام بشأن الزكاة والضرائب؟

ـ يمكن لأطفالي الدراسة مع المعلمين إذا رغِبوا في ذلك. الكثير من أبنائنا هم فُقهاء وعلماء حفظوا القرآن.

ـ أنا أرعى الماشية، أحصل على الماء من البئر، وأحياناً أقوم برحلاتٍ لبيع اللحوم أو شراء الأرز. أحافظ على صلواتي، ولا أغُشُّ أحداً. ليس لديَّ الكثير، لكني سأكون خفيفاً عندما أقابل ربي. ماذا أريد أيضاً؟

عاش العبيدُ الذين رأيتُهم في كنف أسياد متديّنين فقط باعتراف الجميع. أنا متأكد من أن الوضع كان مختلفاً بالنسبة إلى الآخرين، إلّا أنّ هؤلاءِ الرجالَ والنساء لم يكونوا بالتأكيد يتوقون للحرية».

وما يلي هو تقريرٌ مِن تانيا كاريينا نيوبري سميث *(Tanya Cariina Newbury-Smith)*، عالمة الأنثروبولوجيا البريطانية العاملة في المملكة العربية السعودية:

«ذات مرة رأيتُ فتاةً شابّةً تدخل إلى الغرفة حيث كنت أتحدث مع أمير رفيع المستوى، عَرَضاً. سارَعَتْ إلى معانقته وتقبيله على جبهته، قطع الحديث معنا وسألها كيف كانت المدرسة في ذلك اليوم. شرحتْ له واجباتِها المدرسيةَ وقال إنه سيساعدها لاحقاً عندما أغادِر. سألتُه عندما خرجتْ: من هذه الفتاة التي كانت سوداء مثل العبد النوبي؟ ردَّ بأنها: ابنة «عبده» محمد. فوجئت، فضحِك الأمير وقال: يا إلهي، هل تحسبين أننا لا نعاملهم مثل العائلة؟ إنهم من العائلة، هذا هو الإسلام: إنهم يُعامَلون بالحب واللطف. لقد جنى بعد ذلك الكثيرَ من الفوائد من ضيوف العشاء بسببي. لقد فَهِموا جميعاً أنه: لا يستطيع الغرب الخروج من مفهوم «العبودية» الغربية وإسقاطها على الثقافات الأخرى. في الواقع، لقد عاشت هذه العائلةُ بشكل أفضل مما عشتُ أنا حتى الآن، فقد كانت المرسيدس الجديدة تُمنح لأبناء محمد كلَّ عام. سألت محمداً إذا كان سيغادر ويعود إلى السودان يوماً ما، فقال: إنه حتى غرغرة الموت لن يغادر أبداً، سيبقى

مع الأمير مدى الحياة»(١٠٣).

هاتان شهادتان معاصرتان فقط حول ملاحظةٍ كانت شائعةً بين المعلقين الغربيين حول العبودية في الإمبراطورية العثمانية، والهند الإسلامية، والرق الأفريقي من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين: أنه في ظلِّ الشريعة عومل الإنسانُ معاملة أفضل بكثير من العبيد المملوكين لأوروبا الغربية، وربما أفضل من الفقراء في الأراضي الغربية (كان لدى بعض الرحَّالة المسلمين بين الأوروبيين انطباعٌ معاكس وصُدِموا من العبودية الغربية)(١٠٤).

---

(١٠٣) تانيا كارينا نيوبري سميث اتصال شخصي، آذار/ مارس ٢٠١٧. للاطلاع على دراسة مبنية عن اتصالات مماثلة، انظر: Rima Sabban, "Encountering Domestic Slavery: A Narrative from the Arabian Gulf," in: Mary Ann Fay, ed., *Slavery in the Islamic World* (New York: Palgrave, 2019), pp. 125-153.

(١٠٤) Ogier de Busbecq, *Turkish Letters*, trans. E. S. Forster (London: Eland, 2001), pp. 69-70; George Keith, "An Exhortation and Caution to Friends Concerning Buying or Keeping of Negroes," in: *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* (Philadelphia: The Historical Society of Pennsylvania, 1889), vol. 13, pp. 269-270.

(أعطت العبودية المسيحية في الأمريكتين صورةً مروعة للرق في العالم الإسلامي)؛

Charles White, *Three Years in Constantinople*, 3 vols. (London: Henry Colburx, 1845), vol. 2, p. 297 ff., and Mirza Abu Taleb, Westward Bound, translated by Charles Stewart (New Delhi: Oxford University Press, 2005), p. 25.

(وصف هذا المسلم الهندي من لكناو الهولنديين الذين لقيهم في كيب تاون عام ١٧٩٩م بأنهم «أكثر اضطهاداً لعبيدهم من أي شعب آخر في العالم»)؛

Thomas R. R. Cobb, *An Inquiry into the Law of Negro Slavery* (Philadelphia: T. and J. W. Johnson; Savannah: W. Thorne Williams, 1858), p. cxviii

(كتب الجورجي كوب (Cobb) عام ١٨٥٨م أنّ الزوارَ الأوروبيين اعتبروا مالكي العبيد العثمانيين أقلَّ قسوة من نُظرائهم الأوروبيين، وأن المكاتبة كانت روتينية؛ أشكر مايكل محمد نايت (Michael Muhammad Knight) على هذا الاقتباس)؛

Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes* (Paris: Librairie de Fermin-Didot, 1884), pp. 394-399,

(«حالة العبيد في الشرق أفضل فعليّاً من حالة خدم المنازل في أوروبا» [ترجمتي])؛

Alexander Burnes, *Travels into Bokhara*, 3 vols. (London: John Murray, 1834), vol. 1, pp. 342-343.

(لم يكن العبيد الفارسيون الذي يعيشون بين الأوزبك يتعرضون للضرب، بل كانوا يلبسون ويُعامَلون كجزء من الأسرة)؛

Jules Gervais-Courtellemont, *Mon Voyage à la Mecque*, 4th ed. (Paris: Librairie Hachette, 1897), pp. 122-123.

(زار مكة عام ١٨٩٤م)؛

Joseph Thomson, *To the Central African Lakes and Back: The Narrative of the Royal Geographical Society's East Central African Expedition, 1878-1880* , 2 vols. (London: S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1881), vol. 1, p. 17.

ما تُشير إليه هذه التقارير أنه إذا نقلتَ سببَ الإدانة الأخلاقية من الفئات

= (كان العبيد في زنجبار عام ١٨٧٨م «يتمتعون بحريةٍ حقيقية أكبر بعشر مرات من الآلاف من موظّفاتِنا وفتيات المتاجر» ولكن مع ملاحظة كيف كانت الظروف أسوأ في الماضي)؛
C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2014), pp. 21-22.

«إذا تأمّلنا حالة العبيد المسلمين فإنها كانت تختلف من الناحية الرسمية فقط عن حالة الخَدَم أو العُمّال الأوروبيين»؛
W. H. Macnaghten, *Principles and Precedents of Moohummudan Law* (Calcutta: Church Mission Press, 1825), p. xxxix.

(«لا فرق في الهند. . . بين العبد والخادم الحُرّ إلا في الاسم»، مع عدم إلزام الأول بالبقاء على وضعه)؛
Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, p. 170.

(لاحظ المستكشف البريطاني في شمال أفريقيا في عشرينيات القرن التاسع عشر غوردون لينغ (Gordon Laing) أنّ العبيد في بلدة صحراوية كانوا «يُعاملون بلطف شديد ويتمتعون بالكثير من الامتيازات» لدرجة أنّ ملاحظة أن العبودية ليست سوى اسم «قد تنطبق هنا تقريباً»)؛
Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), p. 202.

(شكَّ المستكشف الاستعماري الفرنسي لويس غوستاف بينغر (Louis-Gustave Binger) «في أن العاطلين عن العمل في فرنسا المتروبولية يُعاملون معاملة عبيد منازل المسلمين الأفارقة»)؛
Wilfred Thesiger, *Arabian Sands* (London: Penguin Books, 1954), pp. 63-64.

(إن البدو «يعاملون العبد وإن كان أسودَ؛ كواحدٍ منهم» ويكرمونه)؛
Freya Stark, *The Southern Gates of Arabia: A Journey in the Hadhramaut* (New York: Modern Library, 2011), p. 34

(«لقد دخلوا في الأسرة وأصبحوا جزءاً منها»)؛
Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vols., 2nd ed. (London: Macmillan and Co., 1912), vol. 1, p. 687; S. D. Goitein, *Jews and Arabs*, revised ed. (New York: Schocken Books, 1974), pp. 28-29; Joseph Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, translated from German by Thomas Wiedemann (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 194; Howard Temperley, "The Delegalization of Slavery in British India, " *Slavery and Abolition*, vol. 21, no. 1 (2000), pp. 174-175; Suzanne Miers, "Slavery and the Slave Trade in Saudi Arabia and the Arab States on the Persian Gulf, 1921-63, " in: Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*, p. 121; Anthony Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," in: Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, p. 15, and John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade* (London: Routledge, 2007), p. 1.

وللاطلاع على رؤية مناقِضة، انظر: Thomas Thornton, *The Present State of Turkey* (London: Joseph Mawman, 1807), pp. 368-378, and Emmeline Lott, *The English Governess in Egypt: Harem Life in Egypt and Constantinople* (London: Richard Bentley, 1867), pp. 124, 128-129 and 148.

وللاطلاع على سرديتين مختلفتين لاثنين من القناصلة البريطانيين في مدينتين مغربيتين مختلفتين، انظر: Suzanne Miers, *Britain and the Ending of the Slave Trade* (New York: African Publishing, 1975), pp. 66-67.

يُعتبر وصف دوتي للعبيد في الحجاز في أواخر القرن التاسع عشر أكثرَ دقة، مع الأخذ في =

الاصطلاحية مثل «العبيد» إلى مجموعةٍ يرثى لها من الظروف؛ سيصبح من الراجح جدّاً أن تكون بعضُ حالات الأشخاص الذين يقعون تحت فئة «العبيد» الاصطلاحية لدينا أفضلَ بكثيرٍ من هذه الظروف المؤسفة المحددة. في الواقع، في بعض الحالات، قد يفضِّل أفرادٌ أو جماعاتٌ العيشَ في الحالة الاصطلاحية للعبودية على ما مرُّوا به أو شعروا أنه من المحتمل أن يمرُّوا به كأشخاص أحرار. في مثل هذه الحالات، ما هي الأُسس التي سيستند إليها إعلانُ أن هذه الحالات من «العبودية» خاطئةٌ جوهرياً من الناحية الأخلاقية؟

يمكن للمرء أن يعترض بالقول إن شعور الشخص المسترقّ حول وضعه لا يعكس بالضرورة صوابَه الأخلاقيَّ أو خطأه. يمكن أن يكون هذا مثالاً على ما يسميه الفلاسفةُ وعلماء الاجتماع: التفضيل التكيُّفي، وهو مفهوم يُستخدم في نظرية الاختيار العقلاني وغالباً ما يوجد في الكتابات النِّسوية. التفضيل التكيفي هو ـ باختصار ـ أن يتعامل الأشخاص مع العلاقات أو المواقف غير السارة أو القمعية بصورة أساسية من خلال تقرير أنّ الأمور ليست سيئةً للغاية أو أنهم لا يحتاجون إلى أن تكون أفضل. يمكن للزوجة المظلومة أن تتعامل مع العيش مع زوجها من خلال الاقتناع بفكرة أنها لا تستحقُّ أفضلَ منه، أو أنه جيِّدٌ كما هو، وقد تختار حتى البقاءَ معه بسبب هذا[١٠٥]. فمن منظور التفضيل التكيفي، يمكن لضحايا الظروف القمعية بشكلٍ أساسيٍّ التنازُل عن أجزاء مهمَّة من استقلاليتهم[١٠٦].

ومع ذلك، يشير منتقدو كيفية استخدام مفهوم التفضيل التكيفي إلى أن الزوجة المظلومة، أو العبد في حالتنا، قد تكون في الواقع مستحوذةً على

= الاعتبار التغيرات في المعاملة؛ انظر: Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 vols. (Cambridge, MA: University Press, 1888), vol. 2, pp. 604-605.

(١٠٥) وقد جادل بعض الباحثين في العبودية في الولايات المتحدة أنّ كنائس السُّود قد قَبِلت أحياناً وساعدت في نشر مفاهيم مؤيدة للعبودية في المسيحية (ربما لم يكن لديهم خيار سوى ذلك). انظر: Charles Irons, *The Origins of Proslavery Christianity* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2008).

(١٠٦) من أجل مناقشة ممتازة حول التفضيل التكيفي، انظر: "Feminist Perspectives on Autonomy," Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2 May 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-autonomy/#FemHarCas>.

استقلالها وتعبِّر عنه بطريقة عميقة، ولكن غير متوقعة، وذلك عن طريق تمسُّكها بوضعها، أو حتى مجرَّد البقاء فيه. وعلى الرغم من أنه من المحتمل أن يكون ذلك صحيحاً، فقد أشار بعض الباحثين إلى أن تصوير التفضيل التكيفي كعملٍ من أعمال استعادة الإرادة من قِبَل المظلومين قد يزيد من تعزيز قوة الظالم(١٠٧). أفضل ردٍّ على اعتراض التفضيل التكيفي هو أن اللجوء إلى التفضيل التكيفي أو نظرية الوعي الكاذب المشابهة أنه يتعارض مع أساسيات الليبرالية التطبيقية والديمقراطية، أي إن الأفراد قادرون ويحقُّ لهم تقريرُ ما يريدون. إذا كانت دراسات العبودية غالباً ما تنطوي على فرض الهياكل الغربية على المجتمع والتاريخ غير الغربيّين، فإن هذا الفرض يصل بالتأكيد إلى آفاقٍ جديدةٍ إذا أقصينا الحُكْمَ الذاتي للشعوب غير الغربية على ظروفهم الخاصَّة.

هل يستحق بعض الناس الاستعباد؟ أم أن الحرية حقٌّ من حقوق الإنسان؟

ولعل جانب العبودية الأكثر إثارةً للقلق بالنسبة إلى الكثيرين هو شيء لم نذكُرْه حتى الآن. يوافق معظم الناس على أن هناك ظروفاً معيَّنة يمكن فيها حرمان الناس من حريتهم إذا ارتكبوا جريمة، على سبيل المثال. لا يجد الكثيرون في الولايات المتحدة (ولكن بالتأكيد ليس كلهم) أيَّ مشكلة أخلاقية في استغلال هؤلاء السجناء في العمل. وسيقبل الكثيرُ من الناس (وليس أنا) أنه يمكن تعذيب السجين لاستخراج معلوماتٍ منه على غرار سيناريو «هناك قنبلة موقوتة». إلا أنّه في كلِّ حالة من هذه الحالات يكون الشخص المحروم من الحرية أو الخاضع لهذه المعاملة القاسية قد ارتكب على الأقلِّ بعض الخطأ من الناحية النظرية والذي بسببه يستحقُّ ما يحدث له.

اعتدنا في سياق الولايات المتحدة على الحديث عن الرقِّ كموضوع للإدانة الأخلاقية الهائلة وكونه مرتبطاً بشكلٍ وثيقٍ بالمفاهيم الخبيثة للتفوُّق العنصري. ننسى ههنا أنّ العبودية في التراث الروماني والشرق الأدنى

(١٠٧) انظر: Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth- Century America* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

والجرماني في أوروبا الغربية، لم تكن قضيةً عِرْقِيّةً أو أخلاقيةً على الإطلاق (على الرغم من أنه كانت هناك جهودٌ متضافرة من الكنيسة منذ القرن السابع فصاعداً لإنهاء استعباد المسيحيين)[١٠٨]. فعلى عكس العبودية المستندة إلى العِرْق في الأمريكتيْن، حيث كانت هناك على الأقل محاولة (بغيضةٌ ولا أساسَ لها) لتسويغ العبودية عن طريق حُجَج التفوُّق العِرْقي/ والدونية العِرْقية؛ فإنه بالنسبة إلى معظم العبودية في تاريخ البشرية فإنها لم يجرِ شَرْحُها بإرجاعها إلى نوعٍ من التنميط[١٠٩].

فكما لوحظ حول العبودية في الشرق الأدنى القديم والإمبراطورية الرومانية على حدٍّ سواء، كانت العبوديةُ «مصيبةً» يمكن أن تصيبَ أيَّ شخص. يقول تريمالتشيو (Trimalchio) [شخصية رومانية أدبية أسطورية] في هجاءٍ بقلم بترونيوس (Petronius) (ت. ٦٦م): «إنَّ العبيدَ بشرٌ أيضاً، فقط كان الحظُّ ضدَّهم»[١١٠]. لـ أرسطو وشيشرون والفلاسفة الأخلاقيين الآخرين أن يتحدَّثوا كما شاؤوا عن «العبودية الطبيعية» العادلة لأولئك الذين لا يستطيعون حُكْمَ أنفسهم، ولآباء الكنيسة أن يتحدَّثوا عن أن العبودية نتجت من الخطيئة. إلا أنهم جميعاً يعلمون أن هذه الفئات لم تتوافق قطُّ مع الواقع. إنّ أيَّ شخص ـ أخلاقيّاً كان أو نذلاً، رومانيّا أو بربريّاً، مسيحيّاً أو وثنيّاً ـ كانت كارثة مالية واحدة أو غارةُ القراصنة كفيلةً بجعله عبداً[١١١]. وحتى إنْ تمكّنّا من إلقاء اللوم على شخصٍ ما لتورُّطه في الديون أو أَسْره من عدوٍ، فماذا عن طفلٍ وُلد لأبويْن عبدين، ومن ثَمَّ فقد وُلد في العبودية من دون خطأٍ واضحٍ من نفسِه؟

---

(١٠٨) Bonnassie, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*, pp. 3, 28 and 54

حظر مجمع كليشي (٦٢٦ ـ ٦٢٧م) بيعَ المسيحيين لليهود أو الوثنيين. وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر أصدر أسقف ورشستر (Worcester) حرماناً لتجّار العبيد الإنكليز الذين يبيعون العبيد الإنكليز إلى أيرلندا من بريستول؛ انظر: Michael McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce AD 300 - 900* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), pp. 740 and 748, and Rosalind Brooke and Christopher Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages* (New York: Barnes and Noble, 1984), p. 106.

(١٠٩) كما يناقش مندلسون، يبدو أن العبودية في الشرق الأدنى القديم بدأت بالأسرى الأجانب، إلا أنه في النهاية كان معظم العبيد أعضاء من المجموعة الداخلية التي وقعت في العبودية بسبب الديون أو الفقر؛ انظر: Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, vol. 1, pp. 23-25.

(١١٠) Petronius, *Satyricon*, translated by J. P. Sullivan (New York: Penguin Books, 1977), p. 81 (at 71,1).

(١١١) Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, p. 202, and Mendelsohn, Ibid., p. 42.

تسبَّب الرقُّ العشوائي في إزعاج الفقهاء المسلمين وهم يحاولون وضْعَ نظريةٍ للرقّ كما تتصوره الشريعة الإسلامية. لقد اتفقوا على أن الحالة الطبيعية الافتراضية للبشر هي الحرية. إذاً كيف يمكن تفسير استرقاق الأشخاص الذين لم يرتكبوا أيَّ جريمة، أو رق الطفل بالولادة؟ ما هو الأساس الذي دفع هؤلاء الأشخاص إلى الخروج من حالة الإنسان الافتراضية؟ قُدِّم تفسيرٌ متحيّز يبدو أنه أصبح مقبولاً من دون منافسة بحلول منتصف القرن الحادي عشر، وهو ما أصبح التعريف الشرعيّ المعياري للرق، وهو أنه «عجز شرعي/ ضعف حكمي سببه الكفر»(١١٢). ولأنه يجوز في الشريعة الإسلامية استرقاق غير المسلمين الذين يعيشون خارج دار الإسلام فقط بصورة شرعية؛ اقترح العلماءُ المسلمون أنّ الرقّ كان عقوبةً لعدم إيمانهم. كما قال أحد علماء المسلمين في القرن الثالث عشر إنه عندما استنكف الكافرُ أن يعبدَ الله؛ جعله الله عَبداً لعبدٍ لله(١١٣). ولا ينتهي هذا الوضعُ إذا اعتنق العبدُ الإسلام، فإنه يظلّ عبداً، وهذا هو ما شرحه العلماء المسلمون بأنه مشقَّة دنيوية تبقى من أثر الكفر، ومع ذلك فإن هذا أفضل من عذاب الآخرة(١١٤).

لكن هذا التفسير واهٍ للغاية. **فأولاً** وقبل كل شيء: فإن النبي ﷺ قد أوضح لمتحوِّل جديدٍ للإسلام حريصٍ على مغفرة خطاياه السابقة: «الإسلام يجبُّ ما قبلَه»، وقد فهم منه علماءُ المسلمين ذنبَ الكفر والمعاصي(١١٥)

---

(١١٢) لا يبدو أنَّ هذا الرقَّ باعتباره نتيجةً للكفر ويستمر حتى بعد اعتناق الشخص للإسلام؛ كان محلَّ اعتراض علماء الشافعية/ الأشاعرة أو الحنفية في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، كما يتضّح في مناظرة جرت بين أبي إسحاق الشيرازي (ت. ١٠٨٣م) وأبي عبد الله الدامغاني (ت. ١٠٨٥م) في بغداد؛ انظر: تاج الدين عبد الوهاب السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ٩ ج، ط٢ (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٢)، ج٤، ص٢٣٧ ـ ٢٤٥.

(١١٣) العالم المقصود هو العالم الحنفي البابرتي (ت. ١٣١٤م)؛ انظر: أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ١٠ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج٤، ص٤٥٨، وبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح البداية**، ٨ ج (كراتشي: إدارة القرآن، والعلوم الإسلامية، ١٩٩٦)، ج٣، ص٤٣١.

(١١٤) انظر: **Mona Siddiqui, *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), p. 48.**

(١١٥) أحمد بن حنبل، **المسند**، ج٤، ص١٩٨ ـ ١٩٩ و٢٠٢، وعبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج٥، ص٢٥٤٧.

وثانياً: أن هذه المذاهب الفكرية نفسها التي صاغت هذه المسوّغات للرق هي أيضاً تعتقد أن الأشخاص الذين يعيشون خارج الأراضي الإسلامية وليس لديهم علمٌ أو لديهم معلوماتٌ غير دقيقة بشكلٍ كبيرٍ عن الإسلام، لن يُعاقبوا من الله على عدم إسلامهم(١١٦). ومن ثَمَّ فإذا كان الله لن يعاقب هؤلاء الأشخاص الجاهلين برسالة الإسلام يوم القيامة لعدم إسلامهم؛ فلماذا يعاقب الله الأشخاص أنفسَهم في حياتهم الدنيا لعدم إسلامهم؟ الجواب الوحيد الذي قدَّمه الأصوليون المسلمون ـ وهو في هذه الحالة الأصولي الفقيه الحنفي عبد العزيز البخاري (ت. ١٣٣٠م) ـ هو أنّ الوضع الشرعي للرق يستمر إذا أسلم العبد أو وُلِد له أبناء مسلمون؛ بسبب أن هذا مُجرد حُكم الله الشرعي. إنّ وضع هذا العبد «ثابتٌ بحكم الشرع. . . من غير أن يراعَى فيه معنى الجزاء»، وبهذا المعنى كان الرق مثل ضريبة الأرض (الخراج) المفروضة على أراضي غير المسلمين التي غلب عليها المسلمون، فإنه إذا اشترى مسلمٌ هذه الأرض فإنه يستمر في أداء هذا الخراج(١١٧).

لقد اعتبرت الشريعة الإسلامية ـ مثل القانون الروماني ـ الحريةَ هي الوضع الافتراضي للبشر وحالتهم الطبيعية. وكذلك افترضت الشرعية أن الطفل اللقيط مجهول الهوية حرٌّ، وقد تكرّر في التقليد الشرعي أن ضبط الله

---

(١١٦) انظر: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafriqa*, translated by Sherman A. Jackson (London: Oxford University Press, 2002), p. 126.

يُعرَف هذا الصِّنف من الناس بأهل الفترة، ويمكن ترجمتها تقريباً: «أهل عصور انقطاع الوحي»، وهو المصطلح الذي يستند إلى تعبير القرآن: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [المائدة: ١٩]، والمبدأ الذي ورد في القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]. فأولئك الذين ماتوا في زمن ضعف النبوة سيُحَاسَبون يوم القيامة بصورة مستقلة كما أكد الحديث الذي ذكر أهلَ الفترة، وقد رواه ابن حبان وغيره من أصحاب كتب الحديث الأقل صحّةً، وحكم السيوطي أن رواياته المختلفة حسنة، وحكم عليها الألباني بأنها صحيحة؛ انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الحاوي للفتاوي**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج٢، ص٤٠٤، ومحمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ٧ ج (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢)، حديث رقم ١٤٣٤ و٢٤٦٨.

(١١٧) علاء الدين عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود عمر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٤، ص٣٩٥. للوقوف على هذا الحكم الشرعي، انظر: يحيى بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص٦٥.

الشارع «يتشوَّف إلى الحرية»، كما ظهر ذلك من خلال أوامر القرآن والحديث المتكرِّرة وحثهم على تحرير العبيد. إلا أنه بالنسبة إلى الفقهاء المسلمين، لم تكن الحريّةُ حقاً من حقوق الإنسان التي لا يمكن تقييدها، كما هي اليوم، على غرار اتفاق الشريعة الإسلامية ومنظومة حقوق الإنسان الحديثة على عدم جواز التمثيل بالقتلى أو عدم جواز القتل من دون سبب عادل (انظر الملحق (٥): هل كانت الحرية حقّاً من حقوق الإنسان في الشريعة؟). فكما هو الحال في القانون الروماني، جاز أن يفقد الشخص وَضْعه كشخصٍ حُرٍّ إذا كان استرقاقه حدث بصورة شرعية. وكان ذلك يحدث في الشريعة الإسلامية عندما يؤسَر شخصٌ غير مسلم من خارج ديار الإسلام أو عندما تُنجب أمَةٌ طفلاً والِده شخصٌ آخرُ غير مالكها[١١٨]. وبمجرَّد استرقاق شخص أو سَلَفِه بصورة شرعيّة، فإنه يظلّ عبداً حتى إن أسلم هذا الشخص أو ولد طِفْلَه مُسلماً، فإنه يصبح عبداً أيضاً. ويرجع ذلك إلى أن حق الملكية (المِلْك) لمالكه يتفوّق على كلٍّ من حالة الحرية الأصلية والطبيعية التي يولد عليها البشر، وكذلك أيضاً على حقيقة أن السبب الشرعي لاسترقاق الشخص ـ الكفر ـ قد زال بإسلامهم[١١٩].

وفي حين لم يستطع الفقهاء المسلمون أن ينظِّروا باستمرارٍ لسبب فقدان الحرية، فإنّ هناك أفكاراً يمكن الحصول عليها من ظواهر معجم الفقهاء،

---

(١١٨) انظر أيضاً: Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, I.3.8 and III.7.1.

(١١٩) البخاري، المصدر نفسه، ج٤، ص٣٩٩. وفي حديثٍ بين الشافعي ومحمد بن الحسن الشيباني (شيخه والشخصية المؤسسة في المذهب الحنفي) ناقش العالِمان ما يجب فعْلُه إذا غصب شخصٌ من آخرَ مادّةً ما من مواد البناء (مثل عمود) وبنى بها، ثم انكشف الأمر، فكان جواب الشيباني أن صاحب ذلك الجزء المغصوب بالخيار بين إعادة العمود (ومن ثَمّ إتلاف البناء) أو التعويض بقيمته، ويحتفظ الغاصب بالعمود، في حين رأى الشافعي وجوب إعادة العمود مهما كانت العواقب بشرط ألا يلزم من ذلك فعلٌ محرّم، وهنا يعترض الشيباني بأن الرسول ﷺ قد قال: «لا ضرر ولا ضرار»، وبعبارة أخرى فإن طريقة تفكير الشافعي سيترتب عليها عواقب وخيمة. إلا أن الشافعي يرد بسؤال الشيباني عما سيفعله إذا غصب رجلٌ جاريةَ رجلٍ آخر وأنجب منها عشرة أبناء «كلهم قد قرأ القرآن وخطب على المنابر وقضى بين المسلمين»، ثمّ يقدّم ذلك الشخص دليلاً لا يقبل الإنكار على أن هذه الأَمَةَ قد غُصِبت منه؛ وهنا يسأل الشافعي الشيبانيَّ بِمَ سيحكم؟ فأجاب الشيباني بأنه سيحكم برجوع الجارية إلى مالِكِها الحقيقي وأن هؤلاء الأبناء جميعاً عبيده (حيث اتفقت جميع المذاهب الفقهية على أن أبناء الزوج الحر من الأَمَة هم رقيقٌ لمالك الأَمَة)، وهنا يجيب الشافعي: أيهما أشد ضرراً، ردُّ جميع هؤلاء الأبناء رقيقاً أم نزع لوح خشبٍ من مبنى؟؛ انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٧٥ ـ ٧٦.

ولا سيما المفهوم الفقهي للمصيبة. إن الترجمة القوية لما ذكرناه منذ قليل عن الباحثين المعاصرين أنه سوء حظ أو «مصيبة» هو: المصيبة عند الفقهاء، وهي ما يصيب شخصاً ويمكن أن تحرمه من حقٍّ شرعيٍّ أو تسبِّب له المعاناة، ولكنها إمَّا لم تكن ناتجة عن خطإٍ أو لا يمكن تعويضه عنها. كان الرق مثل هذه الظاهرة تماماً. فمثل الإفلاس أو المرض، كان الرق شيئاً سيئاً حدث لشخصٍ ما كجزء من خطة الله العظيمة التي لا يمكن فهمها. وكما ذكر أحد العبيد السابقين في كانو (في شمال نيجيريا الآن) عندما سُئل عما إذا كان العبيد يحبّون نصيبَهم: «جميع الناس لا يحبّون أن يصبحوا عبيداً، ولكن جميع الناس إذا كانت لديهم الوسائل فإنهم عادةً يشترون عبيداً»، موضحاً أن الجميع لا يحبون «فِعْل الأشياء، وبخاصة المهمات الشاقّة بمفردهم»[١٢٠].

ليس الرقّ ظاهرةً طبيعية بالتأكيد، الناس يسترقون الناس، إلا أنّ هذا لا يعني أن الناس قد اختاروا الرقَّ دائماً، مما يجعله اختياراً أخلاقيّاً في الفراغ. يخضع الناسُ للقوى الاقتصادية التي غالباً ما تفرض الخيارات عليهم. تُشير أقدَمُ سِجلّاتنا حول العبودية، من الشرق الأدنى القديم، إلى أنها بدأت كوسيلةٍ للتعامل مع أسرى العدو في الحرب[١٢١]. كان هذا هو النوع الأساسي من العبودية الموجودة في شبه الجزيرة العربية في زمن النبي ﷺ. فقبلَ فترةٍ طويلةٍ من بواكير العصر الحديث، عندما برزت الدول التي لديها الموارد للتعامل مع جمهورٍ كبيرٍ من أسرى الحرب، كان استيعاب الأسرى في السُّكان كعبيدٍ إما للعمل، أو لاستخدامهم فديةً لاسترجاع أفرادٍ إلى أسرهم ـ آليةً مفيدةً. ومع ذلك، ففي بابل وعالم العهد القديم، كان السبب الأكبر الوحيد للاسترقاق هو الدَّيْن أو الفقر، ومن ذلك بيع المعوزين أنفسَهم أو أقرباءهم للرق لتحسين ظروفهم. كانت هذه الظاهرةُ شائعةً من

---

(١٢٠) Mohammed Bashir Salau, "Slavery in Kano Emirate of Sokoto Caliphate Recounted: Testimonies of Isyaku and Idrisu," in: Alice Ballagamba, Sandra E. Greene and Martin Klein, eds., *African Voices on Slavery and the Slave Trade* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013), p. 106.

هذه شهادة عبدٍ يبلغ سبعة وسبعين عاماً في كانو عام ١٩٧٥م.

(١٢١) Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, p. 1.

أوروبا الغربية إلى جنوب شرق آسيا لعدَّة قرون(١٢٢).

كان الرقُّ خياراً فعله الأقوياء أحياناً والضعفاء أحياناً؛ لأنه كان الحل المفضَّل للتحدِّيات المادية والاقتصادية المطروحة. هذه هي الطريقة التي نشرح بها اقتراح ثلاثة مفكِّرين بريطانيين في عصر التنوير، كان كلٌّ منهم مدافعاً قويّاً عن الحق الطبيعي في الحرية، ونشرح بها اقتراح ثلاثتهم بشكلٍ منفصلٍ بأن مشكلة الفقر الواسع والشديد في بريطانيا في القرن الثامن عشر تُعالَج من خلال استرقاق الفقراء لإنقاذهم من الانهيار. كانت الحريةُ ذات أهمية كبيرة لهؤلاء الفلاسفة، ولكن لا يمكن أن يتمتَّع بها جميعُ الناس طوال الوقت. لقد خلصوا إلى أنه في حالة الفقراء المدقعين في مجتمعهم كان لا بدَّ من التضحية من أجل الحفاظ على ما اعتبروه الجزء السفلي من هذا المجتمع (ومن المفارقات أنّ وصفَهم لهذا الشكل المقيَّد من العبودية كان مُشابِهاً للرق في الشريعة الإسلامية)(١٢٣).

وبالعودة إلى الشريعة الإسلامية، يبرُز سؤالٌ واضح: إذا كان الرقُّ مجرّدَ واقعٍ حياتيٍّ غير سار ـ ربما يكون المفهومَ الأقرب إلى احتلال أفقر درجاتِ السُّلَّم الاجتماعي والاقتصادي ـ فلماذا يدعو القرآن والسُّنَّة المسلمين باستمرارٍ إلى تحرير عبيدهم؟ لماذا ردَّد النبي بحسب أحد الأحاديث مراراً وهو يرقد على فراش الموت: «الصلاةَ، الصلاةَ، وما ملكت أيمانكم»(١٢٤). إذا كان الرقّ هو أدنى درجةٍ من السلم ـ وهناك دائماً أدنى درجة ـ فلماذا تقلق بشأن ذلك أو تحاول إخراج الناس منه؟

الجواب، بالطبع، هو ببساطة أنه ليس لأن الشريعة لم ترَ الرقَّ على أنه خطأ أخلاقيٌّ جوهريٌّ فادح، فإن هذا يعني أنها كانت تنظر إليه على أنه

---

(١٢٢) Ibid., pp. 5 and 23, and Suzanne Miers, "Slavery: A Question of Definition," *Slavery and Abolition*, vol. 24, no. 2 (2003), p. 6.

(١٢٣) هؤلاء الثلاثة هم الأسقف جورج بيركلي (George Berkeley) (أيرلندي) (ت. ١٧٥٣م)، وأندرو فليتشر (Andrew Fletcher) (ت. ١٧١٦م)، وفرانسيس هوتشيسون (Francis Hutcheson) (ت. ١٧٤٦). انظر: M. J. Rozbicki, "To Save Them from Themselves: Proposals to Enslave the British Poor, 1698-1755," *Slavery and Abolition*, vol. 22, no. 2 (2001), pp. 32-39.

(١٢٤) **سنن أبي داود**، كتاب الأدب، باب في حق المملوك؛ **سنن ابن ماجه**؛ كتاب الوصايا، باب هل أوصى رسول الله ﷺ؛ انظر أيضاً: أبو طالب محمد مكي، **قوت القلوب**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٨٥)، ج٢، ص٢٥٢.

مرغوب فيه. أقرَّ العلماء المسلمون بأن الرّق يُلحق بالعبد ضرراً، ليس أقله القيود الجسيمة على حرية اختيار العبد[١٢٥]. فكما ذكر ابن رشد (ت. ١١٢٦م، الجد الفقيه الشهير للفقيه والفيلسوف المشهور الذي يحمل الاسمَ نفسَه)، أنّ تحرير العبيد يُزيل «ضرر الرق» عنهم والانتفاع بكمال حريتهم[١٢٦]. وقد حدث هذا الضرر لأن العبودية حرمت الإنسان من الاستقلالية والشخصية الاعتبارية الكاملة والحق في التحكُّم والاستفادة من عمله. ففي مقطعٍ كاشِفٍ، كتب الفقيه الحنبلي ابن قدامة (ت. ١٢٢٣م) ـ أحد أكثر فقهاء العالم الإسلامي إنتاجاً في العصور الوسطى ـ أن النبي شجَّع على عتق العبيد؛ لأنّ: «فيه تخليصاً للآدمي المعصوم من ضرر الرق، ومِلك نفسه ومنافعه، وتكميل أحكامه، وتمكنه من التصرف في نفسه ومنافعه، على حسب إرادته واختياره»[١٢٧].

يقدّم الفقرُ مقارنةً مفيدةً. يبدو الفقرُ موجوداً في كل مكانٍ ويمكن أن يصيب أيَّ شخص، ولكن هذا لا يعني أننا يجب أن لا نحاول تخفيفَه. ومع ذلك، لم يكن الرقّ أسوأ مصير وفقاً للشريعة الإسلامية[١٢٨]. كان الرق حالةً

(١٢٥) محيي الدين النووي، **المجموع**، تحقيق محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، [د. ت.])، ج١٦، ص٥١٤، والبابرتي، كما ورد في: زاده أفندي شمس الدين القاضي، **نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار**، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج٨، ص٣٢٤ (حيث يقول إن الحكم على الطفل بأنه عبد بسبب عدم التأكد من نسبه «ضرر عظيم»).

(١٢٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد، **مسائل أبي الوليد بن رشد الجد**، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ج١، ص٢١٧.

(١٢٧) موفق الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، تحقيق عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٦)، ج١٢، ص٢٣٣. وقد نقل هذا حرفيّاً علماء الحنابلة المشهورون بعد ذلك؛ انظر: عبد الرحمن بن عبد الله البعلي، **كشف المخدرات ورياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات**، تحقيق محمد ناصر العجمي، ٢ ج (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢)، ج٢، ص٥٧١، وإبراهيم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج، ط٧ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩)، ج٢، ص١٠٧، انظر أيضاً الهامش الرقم (١١٩) السابق.

(١٢٨) ينقل الدكتور خالد أبو الفضل في عملَيْن له عن العالم المعتزلي الشهير القاضي عبد الجبار (ت. ١٠٢٥م) قوله إن العبودية في جوهرها شرٌّ/ قبيحة (قُبْحٌ في ذاته). إلا أن المؤلف لا يورِدُ أيَّ إشارة لمصدر هذا الاقتباس، ولم أتمكن من تحديد موضعه في مغني عبد الجبار. بالتأكيد يصف عبد الجبار معاناة العبيد من الأذى الجسدي (أي الألم والمعاناة)، إلا أنه، كما أشار شيرمان جاكسون، يذكر عبد الجبار صراحةً أنّ العبودية يجب أن تكون مقبولةً أخلاقيّاً ونافعةً في بعض المصالح =

مؤسفةً وغير سارة، ومن الأفضل إخراج الناس منها إذا كان ذلك سيفيدهم.

يجب أن نلاحِظَ هذا الشرط الأخير الضروري. إنّ الفرق الحاسم بين تصور الشريعة عن الرق والتصور الغربي الحديث هو أن نقل الناس من فئة العبيد إلى فئة الأحرار لم يكن الخير النهائي وفقاً للشريعة. لم يكن الأمر - على سبيل المثال - أكثرَ أهميّةً من توفير بيئةٍ لغير المسلمين يمكنهم فيها التعرُّف إلى الإسلام وتشجيعهم على الدخول فيه. لم يكن الأمر أكثر أهميّةً - كما أوضح بعض المسلمين لدعاة إلغاء الرق في القرن التاسع عشر - من إنقاذ الأفارقة من الوحشية المزعومة[129]. وبالتأكيد لم تكن الحرية أكثر

= الإنسانية المشروعة؛ لأن الله أباحها بل وأمر بها في بعض الأحيان؛ انظر: Khaled Abou El Fadl: *The War on Terror* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 200, and "Cultivating Human Rights: Islamic Law and the Humanist Imperative," in: Michael Cook [et al.], eds., *Law and Tradition in Islamic Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), p. 176, and Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, p. 184.

وعبارة القاضي عبد الجبار: «إذا كان بإباحته (يعني: استخدام العبد) تعالى وأمرِه بذلك علِمْنا حُسْنَ استخدامِهم والإضرار بهم»؛ انظر: القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق إبراهيم مدكور [وآخرون]، ١٥ ج (القاهرة: المؤسسة المصرية، ١٩٦٠ - ١٩٦٩)، ج١٣، ص٤٦٥. من المهم أيضاً ملاحظة أن مفهوم الموضوعية الأخلاقية العقلية (الحُسْن والقُبْح العقلي، أيّ أن الأفعال لها أحكام أخلاقية متأصلة يمكن اكتشافها عن طريق العقل وحده، وهذه الأحكام مُلْزِمةٌ لله؛ لأن الله قد دمج هذا البُعد الأخلاقي في طبيعتها) الذي وُجِد لدى أوائل المعتزلة في القرنين الثامن والتاسع الميلادي؛ قد أصبح أكثرَ تعقيداً في القرنيْن العاشر والحادي عشر. فبحلول الوقت الذي كتب فيه عبد الجبار كتاباتِه في أواخر القرن العاشر - أوائل القرن الحادي عشر، أقرَّ مفكِّرو المعتزلة بأن هذا الحكم الأخلاقي المتأصل يمكن أن يتغير بناءً على الظروف أو الشروط. ظلَّ هذا موضوعيّةً أخلاقيّةً، فقط أصبحت تتحدَّد من خلال تفاعُل الأفعال مع السياق؛ انظر: Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, p. 60.

(١٢٩) إنّ الحُجّة القائلة إن الرق كان فرصةً للخلاص والتحضُّر حجةٌ قديمةٌ؛ انظر: أبو بكر محمد بن علي القفال الكبير الشاشي، **محاسن الشريعة**، تحقيق أبو عبد الله محمد علي سمك (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ص٢٠١ - ٢٠٢؛ شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق سيد أحمد بلانبوري، ٢ ج (ديوبند: مكتبة الحجاز، ٢٠١٠)، ج٢، ص٥١٥؛ علي باشا مبارك، **علم الدين**، ٤ ج (الإسكندرية: مطبعة الجزيرة، ١٨٨٢)، ج٢، ص٧١٣ - ٧١٤؛ حسين الجسر، **الرسالة الحميدية**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (طرابلس، لبنان: دار الإيمان، ١٩٩٨)، ص٤٢٧ - ٤٢٨، و Bruce Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), pp. 230-234.

(ناقلاً عن الشيخ محمد باي الكونتي [ت. ١٩٢٩م]).

انظر أيضاً: أحمد عبد الرزاق الدويش، محقق، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ١٦ ج، ط١٥ (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٤)، ج١٦، ص٥٧٠ - ٥٧٢ (فتوى مؤرخة عام ١٩٧٧م =

أهميّةً من ضمان رعاية العبيد الضعفاء وغير القادرين. لذا فإنّ حضّ القرآن على أن يوافق السادةُ على عقود المكاتَبين إذا طلبها العبيد قد خُتِم بقوله: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وقد فُهِم هذا الشرط أو «الخير» بشكلٍ شائع على أنه العبيدُ القادرون على كسب لقمة العيش بمجرَّد عتقهم[١٣٠]. منع المذهب المالكي من تحرير العبيد إذا كانوا سيصبحون أسوأ حالاً في الحرية، مثالُ ذلك إذا أصبحوا مدينين بديون خطيرة[١٣١]. يقول ابن قدامة: «المستحبُّ عِتْقُ مَنْ له دِين وكَسْب ينتفع بالعتق»، وإلا فسيكون المعتَق عِبئاً على الآخرين. إضافةً إلى ذلك، إذا شعر المالك أنه من المحتمل أن يعود العبد المعتَق إلى أراضٍ غير مسلمة (دار الحرب)، أو أن يرتدَّ عن الإسلام، أو يفعل ضرراً آخر، فعندئذ يُكره تحرير الشخص. وإذا كان أيٌّ من هذه الاحتمالات راجحاً (بغلبة الظن)؛ فإنه يحرُم[١٣٢].

الماضي باعتباره سلطةً أخلاقية: هل يمكننا أن نقطع مع الماضي؟

في أعقاب احتجاجات شارلوتسفيل، قدَّم زافير بورغين (Xavier Burgin) ـ وهو كاتب ومخرج أمريكي من أصل أفريقي ومعلِّق على وسائل التواصل الاجتماعي ـ حلاً لما أسميه معضلة العبودية. لقد تخيَّل في تغريدةٍ حواراً قصيراً بين «العنصريين» و«السود». تساءل العنصريون إن كان عدم تكريم جيفرسون يستلزم أنه يجب على الأمريكيين التوقف عن الإشادة بـ جورج

= موقعة باسم الشيخ عبد العزيز بن باز وآخرين). هناك أيضاً حديث يقول: «عجِبَ اللهُ من قوْم يدخلون الجنة في السلاسل»، والذي فُهم على أنه يعني أولئك الذين دخلوا الإسلام عن طريق الرقّ؛ صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الأسرى في السلاسل.

(١٣٠) أبو السعود أفندي، **تفسير أبو السعود**، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج٦، ص١٧٢؛ أبو أسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، **تفسير الثعلبي** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، [د. ت.])، ج٧، ص٩٦، وأبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٥، ص٢٤١. (يرى ابن حجر أنه لا شيء من الروايات الواردة عن ابن عباس في تفسير هذه الآية ثابت).

(١٣١) **الموطأ**، كتاب العتق والولاء، باب عتق أمهات الأولاد. . .، و Jonathan Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn ʿAbd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), p. 152

(١٣٢) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج١٢، ص٢٣٤. انظر أيضاً: ابن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، ج٢، ص١٠٧.

واشنطن أيضاً؛ لأنه كان يمتلك عبيداً أيضاً. أجاب السود: «نعم». أسقِط في أيدي العنصريين أمام الإجابة المنطقية لما افترضوا أنه سؤال خطابي إلزامي(١٣٣). الرسالة هنا واضحة: ثمة طريقة للخروج من معضلة العبودية، أي التخلّي عن فكرة أن للآباء المؤسسين أي حقٍّ أخلاقيٍّ ملزم لنا. فإذا كانت العبودية شرّاً، وكان جورج واشنطن يمتلك عبيداً؛ فلماذا لا نسمّي الأشياءَ بأسمائها ونرمي إرثَ جورج واشنطن في المكان الذي يستحقه، في مزبلة التاريخ؟

سيكون هذا منطقاً سليماً، إلا أن مزبلة التاريخ ستكون هائلةً. في الواقع ستحتوي على ما يقرب من كامل التراث الفلسفي والقانوني والديني للبشرية. أيّد مهندسو جميع التقاليد الفلسفية والدينية الرئيسة العبوديةَ، أو تغاضوا عنها، أو على الأقل رأوا أنها مقبولةٌ أخلاقيّاً. لقد ناقشنا كيف رأى عددٌ عظيم من الأديان في العالم العبوديةَ. وفي التقليد الفلسفي اليوناني الروماني، رأى أفلاطون الترتيبَ السليمَ للبالغين والأطفال، والمهن والطبقات المختلفة، و«العبيد والأحرار»، بحيث يؤدي كلٌّ منهم دَوْرَه المناسب؛ باعتباره ضرورياً للدولة العادلة. لم يقتصر الأمر على اعتبار العبودية طبيعيّةً وصحيحةً، بل كانت قوانينه المقترحة لمعاملة العبيد أقسى من الممارسات السائدة في أثينا في عصره(١٣٤). وقال تلميذه أرسطو إنه من الخطأ استعباد الناس بالعنف من دون إشرافٍ صحيح من القانون. كانت العبوديةُ مباحةً وعادلةً إذا كان المستَعْبَدِين هم أناس غير قادرين على حكم أنفسهم بشكل صحيح. كان هؤلاء «عبيداً طبيعيين»، وفي هذه الحالة كان الرقُّ مُفيداً لكلٍّ من العبيد والسادة(١٣٥). جادل بعض الباحثين المعاصرين في القانون الطبيعي بأن العبد الطبيعي والسيد الطبيعي لدى أرسطو كانا

---

(١٣٣) Xavier Burgin, Twitter post, 8/15/2017, 3:17pm, <https://twitter.com/xlnb/status/897583167212724224>.

(١٣٤) Plato, *Republic*, 433d
للاطلاع على دراسة مفصلة لكيفية تصور أفلاطون لقوانين العبودية، انظر: Morrow, *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*.

(١٣٥) Aristotle, *Politics*, 1255b 12-15.
انظر: Shields, *Aristotle*, pp. 369-371.
المناقشة الأكثر شمولاً لوجهة نظر أرسطو حول العبودية هي دراسة: Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, pp. 343-388.

نموذجيْن نظريين أكثر من كونهما شيئاً يمكن تصوُّره كواقع اجتماعيٍّ[١٣٦]. إلا أنّ تأطير أرسطو أصبح وسيلةً أساسيةً لتسويغ العبوديةً لدى العديد من مدارس الفلسفة لعدَّة قرون، لدرجة أن النقطة التي كان يقصِدها بذلك الكلام في الأصل أصبحت غير مهمَّة عمليّاً[١٣٧].

تقاليد القانون الطبيعي والعبودية

انْبَنى تقليدُ منطق القانون الطبيعي على أعمدة كلاسيكية مثل أرسطو، واتَّبعَ الاستنتاجَ الكلاسيكي أن العبودية كانت طبيعيّةً وغير ضارة أخلاقيّاً. وحين بدأ التقليد في إظهار المزيد من الشك الأخلاقي حول هذه الممارسة، احتفظت مناقشات القانون الطبيعي حول العبودية في عصر التنوير عموماً بقَبول الأسرى المستَرَقِّين في الحرب، وكذلك البشر في المجتمعات التي يبدو أنها تتجاهل القانون الصحيح أو البشر «العبيد الطبيعيين» (انظر الملحق (٢): مفكرو الأنوار حول العبودية)[١٣٨]. ربما كانت حجج التنوير الأكثر صرامةً على الخطأ الأخلاقي للعبودية - مثل تلك التي قدَّمها روسو - قد استندت إلى الإيمان بالحرية الطبيعية للإنسان، إلا أنهم سخروا من تقاليد القانون الطبيعي، وبخاصّة مسوِّغات استعباد الأسرى[١٣٩].

في العصر الحديث، وجد الفلاسفة وعلماء الأخلاق الذين سعوا إلى إحياء تقاليد القانون الطبيعي مراراً أنّ العبودية هي كعب أخيل والعار الذي

---

(١٣٦) Justin Buckley Dyer, *Natural Law and the Antislavery Constitutional Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), p. 3.

(١٣٧) اعتمد خوان جينيس دي سيبولفيدا (Juan Ginés de Sepúlveda) (ت. ١٥٧٣م) بشكلٍ كبير على حُجّة أرسطو حول العبودية الطبيعية في تسويغه لغزو الإسبان العنيف للأمريكتين؛ انظر: Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians* (Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1959).

انظر أيضاً: Hugo Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, edited by Martine Julia van Ittersum (Indianapolis: Liberty Fund, 2006), chap. VI, Article V, Article II

(١٣٨) انظر: Benjamin Fletcher, Wright, Jr., *American Interpretations of Natural Law* (New Brunswick, NJ: Transaction, 2016), pp. xx- xxi and 125-140.

(١٣٩) Rousseau, *The Social Contract*, Book 1.4, and Jimmy Casas Klausen, *Fugitive Rousseau: Slavery, Primitivism, and Political Freedom* (New York: Fordham University Press, 2014), pp. 41-48

لمراجعة وإعادة النظر في الخلاف المستعر حول وجهة نظر روسو في القانون الطبيعي، انظر: L. R. Sorenson, "Rousseau's Liberalism," *History of Political Thought*, vol. 11, no. 3 (1990), p. 456 ff.

لا يمكن إخفاؤه. إذا كانت سلطة القانون الطبيعي تعتمد على الادعاء بأن الأشخاص العقلاء والمفكِّرين الذين يدركون الطبيعة البشرية يجب أن يصلوا جميعاً إلى إدراكٍ أخلاقيٍّ مشتركٍ يقينيٍّ؛ فماذا يخبِرُنا كونُ أفضل الممارسين لهذا المنطق قد استنتجوا جميعاً على مدى ألف عام ونصف الألف أنّ العبودية مقبولةٌ أخلاقيّاً؟[١٤٠]. حاول بعض المدافعين عن القانون الطبيعي شطبَ هذا الخطأ الهائل بصفته تطبيقاً خاطئاً لمنطقهم، إلا أنّه إذا كان مؤسِّسو التقليد وأعظم مهندسيه قد توصلوا إلى نتيجة خاطئة جدّاً مثل هذه، فلماذا يجب أن نكون واثقين في استنتاجات الممارسين المعاصرين[١٤١]؟

تُعرَض هذه الإشكالية بشكلٍ كاملٍ في أعمال أحد أبرز المدافعين عن القانون الطبيعي في العالم، ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre). وعلى الرغم من أنه من مريدي أرسطو، يجادل ماكنتاير بحماسةٍ أنّ المعلِّم قد أخطأ بشدَّة في تأملاته حول «العبودية الطبيعية»، ويُصِرّ على أنه وفقاً لـ أخلاقيات الفضيلة عند أرسطو؛ حيث يتم تحديد الصواب والخطأ من خلال كيفية مدى تعزيزِ الفِعْل أو مَنْعِه من تحقيق الفضائل والمصالح الراسخة، لا يمكن السماح بالعبودية. فإنه بالنسبة إلى العبيد لا يمكنهم تأمين النطاق الكامل للفضائل البشرية[١٤٢]، إلا أنّ المشكلة هي أن إنقاذ

---

(١٤٠) Dyer, *Natural Law and the Antislavery Constitutional Tradition*, p. 2.

يلخِّص داير الحجج القائلة بأنه حتى الليبرالية القائمة على العقل لجون راولز لم تكن لتتمكن من إثبات خطأ العبودية في الوقت الذي نوقشت فيه في منتصف القرن التاسع عشر لأنه: (١) يستند تفكير راولز إلى: (أ) فكرة الحرية والمساواة الكونية، والتي لا يمكن إثباتها بحد ذاتها من خلال العقل العام لراولز، (ب) فكرة العدالة التي لم تثبت في ثقافتنا الحالية ولكن جرى افتراضها فقط؛ (٢) تمنع نظرية راولز عن العقل العام اللجوء إلى الحجج الميتافيزيقية أو الدينية، وهي الحجج التي شكّلت العناصر الأساسية والأكثر إقناعاً لحُجّة إلغاء العبودية (ص١٦٧ ـ ١٧٤).

(١٤١) لقد أُشير إلى ذلك فيما يتعلق بانتقاد ماكنتاير لموافقة أرسطو على العبودية، والذي يقول فيه ماكنتاير إنه لا يمكن قبولها بموجب القانون الطبيعي، في حين أن العبودية كانت تُعتبَر في الواقع مقبولةً بموجب القانون الطبيعي لقرونٍ ماضية مِن أعظم مفكّري ذلك النظام. فإذا كانت العبودية مقبولةً أخلاقيّاً وغير مقبولة أخلاقيّاً، وفي الحالتيْن وفق القانون الطبيعي؛ فإنّ هذا يعني أنه يجب أن تكون هناك قوانين طبيعية متعددة، ومن ثَمَّ حقائق متعددة، وهو ما يقوّض مفهوم القانون الطبيعي بالكامل، انظر: Rafael Ramis-Barceló, "Alasdair MacIntyre on Natural Law," in: Francisco Joséa Contreras, *The Threads of Natural Law* (London: Springer, 2013), pp. 205-206.

(١٤٢) MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, pp. 85-86.

ماكنتاير لمنطق القانون الطبيعي الأرسطي لا يعتمد على قبول أخلاقيات الفضيلة لأرسطو فحسب، ولكن على قبول فهم ماكنتاير لها أيضاً. إنّ عدداً لا يُحصَى من الفلاسفة الآخرين مثل أفلاطون والرواقيين، والفلاسفة المؤمنين مثل أوغسطين، وجميع التقاليد الإسلامية لم يعتبروا الحُرّيّةَ ضروريّةً لعيش حياة فاضلة تماماً أو صالحة أو تَقِيّة.

حاول باحثون معاصرون آخرون إنعاش منطق القانون الطبيعي بالتخلي عن الحدّ الأعلى واحتضان الحدّ الأدنى من الرؤية الأقرب إلى تفكير الأنواع (species reasoning). اقترح الباحث القانوني البريطاني العظيم هربرت هارت (H. L. A. Hart) (ت. ١٩٩٢م) «الحد الأدنى من المحتوى» الشهير من القانون الطبيعي. لم يُعرّف هارت هذا الحدَّ الأدنى بشكل متحفظ على أنه مجموعةٌ من الحقوق الأساسية، بل بالأحرى على أنه مجموعةٌ من الشروط غير القابلة للإنكار اللازمة للبشر الذين يحاولون العيش معاً. تتطلب الطبيعةُ البشريةُ الطعامَ والملبس والمأوى، وتحتاج المجتمعاتُ البشرية بشكلٍ عامٍّ إلى أنظمةِ «التحمُّل المتبادل والتسوية» التي تَستخدِم الوسائل القسرية لضمان أمننا المادي وممتلكاتنا الأساسية. يبدو «الحد الأدنى من المحتوى» لـ هارت قريباً من العالمية كما قد يتخيّل المرء، إلا أنّ الحرية أو عدم العبودية لا تظهر في أي موضعٍ فيها[١٤٣].

اتبع باحثون آخرون أقل صرامةً في مجال القانون الطبيعي خُطَى توما الأكويني (ت. ١٢٧٤م). إنهم يعترفون ويقبلون دفاع تقاليد القانون الطبيعي عن العبودية، لكنهم يصرون على تفريق الأكويني بين حالة العبودية التي لا تصل إلى مستوى الخطأ الجوهري وبين الهيمنة الكليَّة والتدهور. كتب الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي جاك ماريتين (Jacques Maritain) (ت. ١٩٧٣م) أنَّ للناس الحقَّ الطبيعي في الحرية الشخصية الكاملة والمسؤولة فقط أمام «الله وقوانين المدينة». لكنّ حقائق المجتمع والاقتصاد

---

(١٤٣) H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 192-199.

هذا أحد الأسباب التي دفعت ماكنتاير وآخرين إلى انتقاد مفهوم هارت للقانون الطبيعي لافتقاره إلى المحتوى الأخلاقي؛ انظر: Alasdair MacIntyre, *Are There Any Natural Rights?* (Brunswick, Main: Bowdoin College, 1983).

البشري حتى الآن قد أحبطت هذا النموذجَ الأعلى الذي لن يتحقَّق إلَّا بمجيء ملكوت الله. وعلى الرغم من أن التكنولوجيا والقانون قد قرَّبانا من هذه اليوتوبيا، فإنه من الناحية التاريخية لم يكن من الخطأ الجوهري إجبار الناس في سياق الاستعباد بشرط ألَّا تكون «عبودية في شكلها المطلق، حيث يكون جسد العبد وحياته وكذلك حاجاته البدائية ـ مثل حرية الزواج ـ تحت رحمة السيد»، فإن هذا «يتعارض تماماً» مع الحقوق الطبيعية الأساسية كما كتب ماريتين(١٤٤). بناءً على حجج الأكويني، كانت الحقوق الطبيعية الأساسية التي لا يمكن أن تزيلها الحالةُ غير الطبيعية للعبودية هي «الحاجات البدائية»، مثل الحق في الأسرة. ذكر باحثو القانون الطبيعي الكاثوليكي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنّ مالكي العبيد لا يجوز لهم معاملة العبيد بقسوة أو إرهاقهم أو حرمانهم من الطعام أو الملابس الكافية، وكذلك لا يجوز فصل الزوج والزوجة أو الأم عن أطفالها الصغار(١٤٥).

أوضح بعض الباحثين الكاثوليك المعاصرين أنّ العبوديةَ التي سمحت بها الكنيسة كانت تقتصر دائماً على «استعباد الملكيَّة فقط»، والذي يستبعد الحرمانَ الشديد الذي اتسمت به عبودية المزارع في الأمريكتين، ولكنه يتضمَّن أشكالاً أقلَّ من العمل الاستعبادي. وهي تشمل أيضاً ترتيباتٍ أو مؤسساتٍ، على الرغم من أنها مثيرةٌ للجدل أو غير مقبولة اليومَ، إلا أنها لم تكن كذلك في الماضي القريب، مثل: استعباد أسرى الحرب والمجرمين، وأولئك الذين قدموا أنفسهم عن طيب خاطر للاستعباد(١٤٦).

منتقدو العبودية ودعوة الإلغاء

تمثَّل القبول الفلسفي الشامل للعبودية قبل العصر الحديث في أنّ المدارس الكلاسيكية الوحيدة التي كانت لا ترى العبوديةَ طبيعيّةً بطريقة ما أو

---

(١٤٤) Jacques Maritain, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* (Paris: Paul Hartmann, 1943), pp. 105-107.

(١٤٥) Thomas Aquinas [et al.], *Summa Theologica*, Supplement, Question 52: Article 1, <http://www.newadvent.org/summa/5052.htm#article1>, and J. Fox, "Ethical Aspect of Slavery," in: *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1912), <http://www.newadvent.org/cathen/14039a.htm>.

(١٤٦) جادل جويل بانزر بأن بعض أنواع العبودية بالاسم فقط تضمّنت حتى أطفالاً ورثوا هذه الحالة، لكنه لم يقدم أمثلة أو مصادر؛ انظر: Panzer, *The Popes and Slavery*, pp. 3-4.

لا ترى أنها نتيجة طبيعية للتسلسل الهرمي الاجتماعي؛ كانت الريبيين والسوفسطائيين. لكن هذا لم يكن لأنهم كانوا متقدِّمين أخلاقيّاً على زمنهم. لم يعتقد هؤلاء أن العبودية خاطئةٌ بالضرورة، فقط اعتقدوا أنها ليست صحيحةً بشكلٍ طبيعيٍّ. وهذا لأنهم أنكروا أيَّ أخلاقٍ كليَّة وطبيعيَّة، واعتقدوا أن الحقَّ والخطأ تحدِّدهما الثقافة المحليَّة ببساطة[١٤٧]. ربما كان هذا هو الموقف الذي كان أرسطو يدحضه عندما قدَّم حُجّة العبودية الطبيعية؛ حيث ذكر أنّ بعضَ الناس جادلوا بأن العبودية ليست طبيعية، بل إنها لا تستند إلى شيء أكثر من أن الأقوى أجْبَرَ الأضعفَ على الخضوع[١٤٨].

وعلى الرغم من القول بأن الرواقيين عارضوا العبودية، فإنّ موقفهم كان أكثر تعقيداً[١٤٩]. أكَّد الرواقيون المساواة الروحية لجميع البشر، أي مساواتهم من حيث حقوقُهم وواجباتهم ككائناتٍ أخلاقية بغَرْس الطبيعة الإلهية. وعلَّموا أن هذه المساواة يجب أن تعلِّم البشر كيف يتعاملون مع بعضهم بعضاً، كان المعلِّم الرواقي العظيم إبيكتيتوس (Epictetus) (ت. ١٣٥م) نفسُه عبداً سابقاً. لقد كتب بحماسة: «تجنَّبِ العبودية، احذر من أنّ الآخرين ليسوا عبيداً لك»، وأنّ «الرذيلة ليس لها علاقةٌ بالفضيلة، ولا الحرية بالعبودية»[١٥٠]. إلا أنّ الكثير من الرواقيين أثبتوا أيضاً التراتب الهرمي الاجتماعي للأفضل على الأسوأ، وللمؤهلين على غير المؤهلين، وللذين يحكمون بشكلٍ طبيعيٍّ على المحكومين بشكلٍ طبيعيٍّ. كان هذا طبيعيّاً ومرغوباً باعتباره العقلَ الذي يحكم العواطفَ والشهوات، وبالقوة إذا لزم الأمر. لذا فعلى غرار العبودية الطبيعية لدى أرسطو، لم يكن استعبادُ أي شخصٍ غيرِ قادر على حكم نفسِه أمراً غيرَ عادلٍ[١٥١]. ربما لم تكن هذه

---

(١٤٧) Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, p. 33.

(١٤٨) Aristotle, *Politics*, 1.1253b.

(١٤٩) Christopher Brooke, *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), p. 47.

لمراجعة النقاشات حول ما إذا كان ينبغي أو لا ينبغي أن تُنسب الرواقية إلى الميول القانونية والفلسفية الرومانية تجاه الاقتناع بأن العبودية غير طبيعية ونحو المعاملة العادلة للعبيد، انظر:

Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 116

(١٥٠) Epictetus, "Fragments," in: *Enchiridion*, translated by George Long (Mineola, NY: [n. p.], 2004), p. 32 (#s 42-44).

(١٥١) Marcus Tullius Cicero, *On the Commonwealth*, translated by George Holland Sabine and Stanley Barney Smith (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976) (De Republica), vol. 3, pp. 24-25.

النتيجةُ المتلازِمة تعبيراً عضويّاً عن العاطفة الرواقية. ولكن إلى جانب التشديد المؤثّر للرواقية على أنّ العبودية الحقيقية ليست مسألةَ قيود خارجية، بل إنها تتعلّق بالتحمُّل الداخلي، فقد مكّنهم ذلك من التصالح مع واقع العبودية الحتمي في عصرهم. أصبحت العبوديةُ ـ ببساطةٍ ـ الحالةَ الأكثر تطرفاً لتطبيق مبدأ الرواقية القائل بأن الرضى والسلام يأتيان من إتقان المرء تصوُّرَ الأحداث الخارجة عن سيطرته.

برز الاعتقاد الرواقي معارِضاً لوجهات النظر العالمية القديمة الأخرى في عالميتها. وقد اختلف أيضاً عن وجهات النظر المسيحية والإسلامية في افتقاره إلى مرساة طائفية أو لاهوتية لتسويغ العبودية عند حدوثها. لم تكن هناك مجموعةٌ قابلةٌ للاستعباد وأخرى غير قابلة للاستعباد، إلا أن احترامها للمؤسسات الاجتماعية والسياسية كان يعني أن الرواقية لم تطرح اعتراضاً أخلاقياً أو لاهوتياً على العبودية في حدِّ ذاتها، قد لا تكون العبودية صحيحةً بشكلٍ طبيعيٍّ، لكنها طبيعيَّةٌ اجتماعيّاً.

ببساطة، كان إنكار صحَّة العبودية في منطقة البحر الأبيض المتوسط القديمة سيشبه إدانة فكرة المِلْكِيَّة الخاصَّة في أمريكا الحديثة. فبالنسبة إلى الفيلسوف اليهودي الهيلليني السكندري فيلو (ت. ٥٠م)، الذي تأثَّر بالرواقية بعمقٍ، كانت العبودية ضروريّةً بسبب «العدد الهائل من ظروف الحياة» التي تستلزم عمالةَ العبيد. لم يكن بوسع أرسطو أن يتخيَّل الاستغناء عن العبيد إلا إذا كانت أنوال النسيج ستدور وحدها[١٥٢].

وما دامت العبوديةُ حقيقةً من حقائق الحياة، فقد تحوَّل الرواقيون ـ مثل إبيكتيتوس وفيلو ـ إلى التشديد على أنه ليس للعبودية معنًى حقيقيٌّ فيما يتعلَّق بالوعي الفلسفي بالذات. وقد شدَّدوا مراراً على أنّ العبودية الحقيقية ليست مسألةَ وضعٍ قانونيّ رسميّ، فإذا كان المرءُ يفهم حقّاً طبيعةَ الفضيلة ـ أي إن الأمر يتعلَّقَ بكيفية تفاعل المرء مع ما لا يستطيع التحكُّمَ فيه ـ فكون المرءِ عندئذٍ عبداً من الناحية القانونية أم لا، هو أمرٌ غيرُ مهمٍّ. كانت العبودية

---

(١٥٢) Philo of Alexandria, "De Specialibus Legibus," in: *Philo*, translated by F. H. Colson [et al.] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958-1962), vol. 2.123 (Philo, Loeb ed. vol. 7, p. 381); Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 159, and Aristotle, *Politics*, 1253b.

الحقيقية هي أن تتحكَّم رغباتُ المرء أو مخاوفُه فيه، والحرية الحقيقية تأتي من كبح المرء لِذَاتِه الداخلية، حتى إنّ فيلو كتب مقالة بعنوان: كل رجل صالح هو حر. وكتب إبيكتيتوس بدوره: «لا يوجد رجلٌ حرٌّ ليس سَيِّدَ نفسِه»[153]، واضطُرَّ المفكرون المسيحيون ـ مثل أوغسطين ـ إلى اللجوء إلى الحُجّة نفسِها للتعامل مع حقيقة أن بعض المسيحيين الذين استعبدوا كانوا أقلَّ إثماً بكثيرٍ من أسيادهم غير المسيحيين[154]. بعد ذلك بقرونٍ كانت مفاهيم الحرية الأخلاقية والعبودية الأخلاقية باعتبارها الاستعباد للأهواء ـ مهمةً بالنسبة إلى كانط[155]، وبطبيعة الحال كان هذا الموضوع بارزاً في التقاليد الصوفية، حيث البدهيات الشِّعْرية مثل: «الحر عبدٌ ما طمِع، والعبدُ حرٌّ ما قنع»[156].

كانت هناك أصوات نادرةٌ ـ نادرة للغاية ـ انتقدت العبودية كعبودية في عالم ما قبل التنوير. ولكن قبل تعيين هذه الأصوات، من الأهمية بمكان أن ندرك أن إدانة العبودية في حدِّ ذاتها غالباً ما تُسْتَنْتَج بشكلٍ خاطئ من أنواعٍ أخرى من النقد. فلا ينبغي الخلطُ بين إدانة العبودية في حد ذاتها وبين التعاطف مع العبيد الذين يتعرضون لسوء المعاملة، كما نرى في شرح ديودورس (Diodorus) (كان حيّاً في القرن الأول قبل الميلاد) أن تمرد العبيد الذي هزَّ صقلية في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد نتج من الإساءة البشعة للعبيد. وسواء أكان تمرد سبارتاكوس أو ثورة الزنج في العراق العباسية، فقد كان الهدفُ من انتفاضات العبيد قبل العصر الحديث هو الهروب من ظروفٍ محدَّدة، وليس القتال ضد العبودية في حدِّ ذاتها. لقد استَعْبَدَ كلٌّ من

---

(153) Epictetus, "Fragments," p. 32.

(154) يقترح ويسترمان أن الموقفَ المعبَّر عنه تجاه العبودية من بولس إلى أوغسطين كان متأثِّراً بشدَّة بالرواقية الوسطى، وفي هذه الحالة بفكرة أن الوضع القانوني للعبودية لا معنى له بالنسبة إلى الحكماء أو الأتقياء حقّاً؛ انظر: Westermann, Ibid., p. 156.

(155) Forman, "Kant on Moral Freedom and Moral Slavery," pp. 1-32.

(156) يُنسَب إلى بنان الحمّال (ت. 928م)؛ انظر: أبو حفص عمر السهروردي، **عوارف المعارف**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود الشريف (القاهرة: دار الإيمان، 2005)، ص300. وقال أحد الصوفية: «العبودية ظاهراً والحرية باطناً من أخلاق الكرام»؛ انظر: أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج10، ص345. كانت هذه أيضاً الفكرة المهيمنة والوسيلة الرئيسة لمعالجة مشكلة العبودية في فيلم الرسوم المتحركة: بلال (2015).

سبارتاكوس ومتمردي الزنج بعضَ أولئك الذين هزموهم[157].

كما يجب ألّا نخلط بين إدانة العبودية في حدِّ ذاتها والانتقادات الموجَّهة نحو تجاوزات العبودية أو الاعتراضات على من يجوز أو لا يجوز استعباده. أمضى المدافع الشهير عن حقوق الأمريكيين الأصليين، الراهب الدومينيكي بارتولومي دي لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) (ت. ١٥٦٦م) عقوداً يشجب المعاملة المروعة وغير المبررة التي كانوا يلقونها حين كان الغزاة يجرّونهم إلى العمل الإجباري في السُّخرة، إلا أنّ أحدَ حلوله كان استبدال العبيد الأفارقة المستوردين من وطنه إسبانيا بدلاً من العمالة الأصلية، وكان ذلك لأن العبودية التي كان الراهب على درايةٍ بها في المناطق الإسبانية - مثل قشتالة - كانت نظامَ عملٍ أكثر تنظيماً وإنسانيةً من الاستغلال الوحشي للأمريكيين الأصليين. وعندما نجح دي لاس كاساس في جهوده، رأى أن العبيد الأفارقة الذين جُلِبُوا إلى الأمريكتَيْن قد عوملوا بشكلٍ مروِّع أيضاً؛ ولذلك فقد ندِم في نهاية حياته على دعْمِه لاستعبادِ أيِّ شخصٍ. ولكن خطاب دي لاس كاساس كان يدور حول الوحشية الشديدة لكيفية معاملة العبيد، وليس الشر المتأصل للعبودية نفسِها[158]. شارك دي لاس كاساس في نقاش مشهور مع الفيلسوف الإسباني سيبولفيدا (Sepúlveda) (ت. ١٥٧٣م) حول ما إذا كان يمكن استعباد سُكّان الأمريكتَيْن بشكل عادل، والذي كان يتوقَّف على مفهوم أرسطو عن العبودية الطبيعية. لم يختلف دي لاس كاساس مع حجَّة العبودية الطبيعية كما قدَّمها سيبولفيدا، ولكنه لم يعتقد أن المفهومَ ينطبق على الأمريكيّين الأصليين، الذين كان يشعر أنهم بعيدون جدّاً عن الاتصاف بالعبيد الطبيعيين[159]. وأمَّا الروّاد الأوائل الآخرون في مجال حقوق الإنسان الذين غالباً ما يُشار إلى أنهم منتقدون للعبودية كعبودية، مثل هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) (ت. ١٦٤٥م) ولوك، فقد ظلّوا ضمن إطار

---

(١٥٧) Theresa Urbainczyk, *Slave Revolts in Antiquity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2008), p. 82; Barry Baldwin, "Two Aspects of the Spartacus Slave Revolt," *The Classical Journal*, vol. 62, no. 7 (1967), p. 291, and Alexandre Popovic, *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*, translated by Léon King (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999), p. 130.

(١٥٨) انظر: Robert Brady, "The Role of Las Casas in the Emergence of Negro Slavery in the New World," *Revista de Historia de América*, nos. 61-62 (1966), pp. 43-55.

(١٥٩) Hanke, *Aristotle and the American Indians*, pp. 45-61 (especially p. 58).

القانون الروماني الذي رأى أن استعباد الذين أُسروا في الحرب أمرٌ شرعيٌّ[١٦٠].

يجب أن نكون حذرين من الادعاءات الغامضة أو الملتبسة حول إدانات العبودية في حدِّ ذاتها. هناك تقارير متضاربة أن الطائفة اليهودية الغامضة الأسينيين (Essenes) رفضت العبودية؛ لأنها تقلِّل الفضيلةَ بين العبيد والسادة، لكن هذه التقارير متنازَعٌ عليها وغير حاسمة[١٦١]. قدَّمت إلاريا راميلي (Ilaria Ramelli) حُجَّةً مليئةً بالمعلومات بأن هذه المجموعة الزاهدة، وكذلك طائفة زُهْدِيّة يهودية أخرى تُسمَّى العلاجية (Therapeutae)، قد أنكرت أو ورفضت العبودية في حد ذاتها أخلاقياً لأسبابٍ تتعلَّق بالعدالة الاجتماعية. إلا أن رفضهم أو إدانتهم للعبودية لم يكن لأنهم شعروا أنه من غير الأخلاقي امتلاك البشر كممتلكات، أو لأن الرق يمثِّل درجةً غيرَ مقبولة أخلاقيّاً من السيطرة أو الهيمنة؛ ولكن لأنهم اعتبروا أن امتلاك الممتلكات بالكامل يُعَدُّ نوعاً من عدم الطهارة (في حالة الطائفة الإسينية)، فقد كانوا يعتقدون أن أي تراكم للثروة كُان ظلماً؛ لأنه يحرم الآخرين من احتياجاتهم، ولأن تواضعهم الشديد جعلهم مساواتيين راديكاليين[١٦٢]. وبالمثل، دعا أسقف قبادوقيا والقديس غريغوريوس النازيزي (توفي نحو ٣٨٩م) الناسَ إلى التخلي عن عبيدهم، إلا أنه دعاهم أيضاً إلى التخلِّي عن جميع ممتلكاتهم[١٦٣]. إنّ ما يُفْهَم ضِمنياً في مناقشتنا الحديثة للإدانة الأخلاقية للعبودية هو افتراضُ أنّ العبودية تستحقُّ الإدانةَ من الناحية الأخلاقية حتى في مجتمعٍ يعتزُّ بحقِّ الملكيَّة وينادي بتجميع الثروة ويقبل عدم المساواة في الوضع الاجتماعي

---

(١٦٠) Grotius: *Commentary on the Law of Prize and Booty*, chap. VI, Article V, Article II, and *De Iure Belli ac Pacis*, I.3.8 and III.7.1; Nifterik, "Hugo Grotius on "Slavery,"" pp. 233-244; Jennifer Welchman, "Locke on Slavery and Inalienable Rights," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 25, no. 1 (March 1995), pp. 67-81, and Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, pp. 196 and 199.

(١٦١) هذه التقارير مأخوذةٌ من: Glancy, *Slavery as Moral Problem in the Early Church and Today*, p. 9.

تقرير جوزيفوس مقتضبٌ وغامض للغاية، انظر: Josephus, *Antiquities of the Jews*, 5.1.18.

(١٦٢) Ilaria E. Ramelli, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 12-13 and 83-87.

(١٦٣) Ibid., pp. 215 and 247.

والاقتصادي. لا يمكن أن يكون الاعتراض الأخلاقي على العبودية مجرَّد تابِع للرفضِ الزُّهْديِّ للملكيَّة والثروة والمكانة. سنكون حينها جميعاً في الغرب العالمي غير أخلاقيين في نظر الإسينيين أو غريغوريوس النازيزي.

كان الصوت الوحيد الذي ارتفع ضد العبودية بما هي عبودية، هو الصديق العائلي المقرَّب وتلميذ غريغوريوس، اللاهوتي المسيحي المتقدِّم غريغوري النيصي (ت. ٣٩٤م). كتب الأب الكنسي في قبادوقيا نداءً عاطفياً ضد استعباد البشر؛ حيث إنّ كلَّ إنسانٍ خُلِقَ على صورة الله، ومن ثَمَّ فلا يُقدَّر بثمن، والله وحده يمكنه امتلاك مثل هذا الشيء[(١٦٤)]. كان الشاعر والناثر الإنساني النابولي جيوفيانو بونتانو (Gioviano Pontano) (ت. ١٥٠٣م) رائداً عندما كتب مقالة عن الطاعة، خصَّصَ فيها مقطعاً قصيراً عن العبودية (*De Servitute*). كرَّر بونتانو في مقالته الحقيقة غير المثيرة للجدل في القانون الروماني بأن العبودية ليست الحالة الطبيعية للإنسان، إلا أنّ لغته حملت حسّاً أخلاقيّاً غائباً عن العصور السابقة. قد تكون العبودية قديمةً وعالميةً، لكنها «تعارض الحرية الطبيعية» (Naturali repugnat libertati). واستعرض كيف أن بعض البشر الهمجيين [البربريين] هم ضحايا طبيعيون للعبودية، لكنه أنهى نقاشَهُ بوصف العبودية بأنها خطأ أو جريمة (iniuria) في العِرْق البشري. يُقرُّ بونتانو بشرعية العبودية في قانون الشعوب [الروماني]، إلا أن صياغته تشير إلى أن العبودية خطأٌ جرى تسهيلُه من خلال اتفاقٍ خاطئ بدلاً من كونه ظاهرةً غير ضارة أخلاقيّاً وافق عليها القانون الطبيعي[(١٦٥)]. كان الموسوعي الفرنسي جان بودان (Jean Bodin) (ت. ١٥٩٦م) استثنائياً في قوله إن العبودية (التي خلطها بعبودية الأرض، حيث كانت المؤسستان ممتزِجَتَيْنِ) إهانةٌ للدين والعقل على حدٍّ سواء. لقد قال إنه من الواضح أن العبودية كانت ضارّةً لكلٍّ من العبيد والسادة، الذين - أي السادة - دفعوا بها إلى

---

(١٦٤) انظر: Gregory of Nyssa's Fourth Homily on Ecclesiastes, in Stuart George Hall, ed., *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes* (Berlin: Walter de Gruyter, 1993), pp. 73-75, and Maria Mercedès Bergadá, "La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV," in: Ibid., p. 195.

(١٦٥) Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, pp. 193-194, and Gioviano Pontano, "De Obedientia," in: *Ionnis Ioviani Pontani Opera Omnia Soluta Oratione Composita* (Venice: Aldus, 1518), 23b-24b.

يقول في b24: «إنها جريمة جاءت إلى الجنس البشري من قانون الشعوب».

القسوة اللاإنسانية، ومن ثَمَّ فلم تكن طبيعيّةً على الإطلاق[١٦٦].

فقط في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر وَجدت الأصوات المنفرِدة لكلٍّ من غريغوري النيصي وبونتانو وجان بودان صدىً ما. وُجِدت أول تحرُّكات لما بدا أنها حركةٌ لإلغاء العبودية بين الكويكرز في مستعمرة بنسلفانيا الأمريكية. ففي عام ١٦٩٣م نشر جورج كيث (George Keith) (ت. ١٧١٦م) ورقةً دعائيةً قصيرةً يحذِّر فيها الكويكرز من شرور العبودية الأخلاقية والروحية، مؤكداً أنّ المسيح جاء ليحرِّر البشرية جمعاء، وأن العبودية تنتهك القاعدة الذهبية[*][١٦٧].

في الوقت نفسِه تقريباً وجد خطابُ لاأخلاقية العبودية تعبيراً بين الفلاسفة المسيحيين أيضاً، مثل لوك. فكرة أنّ الحرية حقٌّ إنسانيٌّ غير قابل للتصرُّف، وأن العبودية غير أخلاقية جوهريّاً لأنها تنتهك هذا الحقَّ؛ لم تتشكَّل إلّا في القرن الثامن عشر. أدَّى رفض مونتسكيو لحجج القانون الطبيعي الكلاسيكي للعبودية في كتابه: **روح القوانين** إلى صياغة إدانة بلاكستون (Blackstone) (ت. ١٧٨٠م) للعبودية باعتبارها «منافرةً للعقل ولمبادئ القانون الطبيعي» في كتابه القانوني المؤثر، والذي أصبح بعد ذلك كتاباً مدرسيّاً لكل قانوني بريطاني وأمريكي من سبعينيات القرن الثامن عشر فصاعداً (سمح كلٌّ من لوك ومونتيسكيو بالعبودية في بعض السياقات بالطبع)[١٦٨]. شنَّ الفلاسفة الفرنسيون مثل فولتير (ت. ١٧٧٨م) ومؤلِّفو موسوعة ديدرو (ت. ١٧٨٤م) حملةً قاسيةً ضدّ العبودية الأمريكية وتجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي، وكتبوا جملةً واحدةً تقريباً: «إذا كان من الممكن تسويغ تجارة من هذا النوع بمبدأٍ أخلاقي، فلا توجد جريمةٌ مهما

---

(١٦٦) Heller, "Bodin on Slavery and Primitive Accumulation," pp. 55-57.

(*) تقول القاعدة الذهبية في صيغتها الموجبة: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك، وفي صيغتها السلبية: لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك. ولهذه القاعدة نظائر في جميع الأديان والأنظمة الأخلاقية تقريباً (المترجم).

(١٦٧) **George Keith, "An Exhortation and Caution to Friends Concerning Buying or Keeping of Negroes," vol. 13, pp. 265-270,**
<http://www.qhpress.org/quakerpages/qwhp/gk-as1693.htm>.

(١٦٨) **Cover, *Justice Accused: Antislavery and the Judicial Process*, pp. 15-16.**
انظر أيضاً: الملحق (٢): مفكرو الأنوار عن العبودية.

كانت فظيعةً لا يمكن أن تصبح شرعيةً»(١٦٩).

كيف نفسِّر إذاً هذه الصحوة الأخلاقية؟ هل استيقظ قليلٌ من الكويكرز المتدينين في بنسلفانيا، وحِفنةٌ من الفلاسفة في بريطانيا وفرنسا، نحو القرن الثامن عشر، وأدركوا أن العبودية كانت خطأً؟ هل غاب ذلك كلُّه عن أعظم العقول والأرواح في التاريخ، ثم فهِم هؤلاء الروَّاد القلائل الأمر أخيراً؟

الإجابة بصورة أساسية: نعم، وفقاً لأكثر الآراء شيوعاً وشعبيّةً (والتي يمكن أن نطلق عليها وجهة نظر الصحوة الأخلاقية). وعلى الرغم من أن المؤرخين لحركة إلغاء العبودية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد صاغوها على أنها انتصارٌ تدريجيٌّ للصواب على الخطأ، فإن هذا الرأي هو في الواقع سردٌ لتقدُّم أخلاقيٍّ مُطْلَقٍ. فليس الأمرُ كما لو أنه كانت هناك أقلِّيَّةٌ من الفلاسفة والحكماء في زمن أرسطو أو المسيح كانوا يعتقدون أن العبودية خاطئة واستغرق الأمرُ ما يقرب من ألفي عام لإقناع الآخرين. بل إنه حتى أواخر القرن السابع عشر لم يكن أحد يعتقد أن العبودية كانت خاطئةً، ناهيك بأنها إحدى المظالم المطلقة(١٧٠). إن الأمر كما ذكر أوغست كونت (ت. ١٨٥٧م) ـ مهندس الأيديولوجيا التقدُّمية ـ أننا نَشْعر «برعب مبرر أخلاقيّاً» من العبودية اليوم بسبب «التقدُّم الأخلاقي» للبشرية(١٧١).

في الواقع، كانت هناك سرديةٌ أخرى جديدة للتقدُّم هي التي قدَّمت الإطارَ لحجَّة إلغاء العبودية. لم يكن الاعتقادُ بأنَّ التاريخ يسير في اتجاهٍ إيجابيٍّ معروفاً قبل عصر النهضة في أوروبا. كانت الرؤية اليونانية الرومانية الكلاسيكية هي أن التاريخ كان دوريّاً، وكان الرأي الديني الإبراهيمي أن التاريخ كان ينحدر إلى الأسفل بعد لحظة الاتصال البارزة بالكلمة (المسيح

---

(١٦٩) Claudine Hunting, "The Philosophes and Black Slavery: 1748-1765," *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, no. 3 (1978), p. 411.

(١٧٠) فبالنسبة إلى المفكر الأمريكي المحافظ توماس سويل فإن هذا يثبت فقط الاستثنائية الأخلاقية للغرب الحديث؛ Thomas Sowell, "Ending Slavery," *Jewish World Review* (8 February 2005), <http://www.jewishworldreview.com/cols/sowell020805.asp>.

(١٧١) Ralph R. Ireland, "Auguste Comte's Views on Slavery," *Journal of Negro Education*, vol. 20, no. 4 (1951), p. 559.

أو القرآن). كان المفكِّرون المؤثِّرون في عصر التنوير الاسكتلندي في القرن الثامن عشر (منهم أسماء لنجوم لامعة مثل: ديفيد هيوم وآدم سميث) هم الذين صاغوا مفهوماً علمانياً للتاريخ البشري كتقدُّم خطِّيٍّ من التنمية الاقتصادية والصَّقل السياسي والتقدُّم الاجتماعي المصاحِب، من البدائية إلى التحضُّر المتزايد[١٧٢].

وعلى النقيض من ذلك، فإن ما يُسمَّى غالباً «التفسير الاقتصادي لظهور إلغاء العبودية» يرى نهايةَ العبودية على أنها نتاجٌ للتغيُّرات الاقتصادية والتكنولوجية. يمكننا أن نجد جذورَ هذا التفسير في التنوير الاسكتلندي أيضاً. كتب المؤرخ والاقتصادي الاسكتلندي جون ميلار (John Millar) (ت. ١٨٠١م) أنّه لم تكن صحوةٌ أخلاقيّةٌ ما هي التي أدَّت إلى اختفاء العبودية في أوروبا، ولكن التغيير الاجتماعي والاقتصادي[١٧٣]. اكتسب التفسير الاقتصادي الكثيرَ من الدعم من المؤرخين وعلماء الاجتماع في القرن العشرين. لقد أشاروا إلى أنه ليس من قبيل المصادفة أن جان بودان كان من أوائل من أدان الرقَّ باعتباره غير أخلاقي، فإنّه قبلَ عصره مباشرةً اختفت العبوديةُ من فرنسا لأسبابٍ اقتصادية[١٧٤]. ولم يكن مجرّدَ مصادفة أيضاً أنه بالمسْح الكبير لحياة الإنسان وتاريخه، كانت المناطق التي شهدت أوّلاً الزيادةَ الهائلة في الثروة والتحضُّر في أثناء الثورة الصناعية المبكِّرة هي التي جرى فيها التعبيرُ عن الإدانة الأخلاقية للعبودية للمرة الأولى بطريقةٍ جادةٍ وفيها اكتسبت جاذبيَّتَها لأول مرة. كان معدل النمو الاقتصادي في بريطانيا في القرن الثامن عشر مذهلاً، وكما ذكر هوارد تمبرلي (Howard Temperley)، فإنّ الزيادة النِّسْبِية في الثروة والسُّكَّان في مستعمرات بريطانيا في أمريكا الشمالية لم يسبق لها مثيلٌ في العالم. وأخيراً، ليس من قبيل المصادفة أن بريطانيا والولايات الشمالية الأمريكية قد حقَّقتا هذا النمو من

---

(١٧٢) Daniel Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 11.

(١٧٣) Davis, *Slavery and Human Progress*, p. 113.

(١٧٤) Heller, "Bodin on Slavery and Primitive Accumulation," pp. 53-54.

لمعرفة كيف أدَّت التغييراتُ الاقتصادية والسياسية في جنوب شرق آسيا إلى إنهاء العبودية هناك، انظر: Reid, "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History," p. 33.

دون أي اعتمادٍ كبيرٍ على عمل العبيد بالسُّخرة[١٧٥]. في منتصف القرن الثامن عشر، قدَّم جيلٌ جديدٌ من الاقتصاديين الليبراليين - مثل آدم سميث (ت. ١٧٩٠م) - تقدُّماً في طريقٍ ما سيصبح قريباً بعد ذلك عقيدةً اقتصاديةً ومِفتاحاً للرأسمالية الاستهلاكية اللاحقة: إن العمَّال الأحرار مدفوعي الأجور سيكونون أكثرَ إنتاجيّةً من العبيد غير المدفوعين، وإن مشاركة الأوَّلين في الاقتصاد ستدفع النمو إلى الإمام[١٧٦].

ناقش المؤرخون في الغرب منذ منتصف القرن العشرين بغضبٍ ما إذا كان إلغاء العبودية جاء نتيجةَ شرارةٍ أيديولوجية أم مادية. وفي رأيي، فإن هذه حالةٌ يكون فيها منطق الارتباط اللاحق (هذا يحدث بعد ذلك، ومن ثَمَّ فقد حدث هذا بسبب ذلك) مُقنِعاً للغاية. لقد تعرَّض عنصرٌ رئيسٌ في كلِّ مكانٍ ولا جدالَ حولَه سابقاً [أي: العبودية] لاقتصاد العمل الإنساني - لهجوم أخلاقيٍّ شرِس ومُقنِع خلال العصر الذي أدّى فيه إدخال تكنولوجياتٍ جديدةٍ للزراعة واستخدام الوقود الأحفوري والتقنيات القائمة على الفولاذ إلى تمكين المجتمعات من التخلّي عن اعتمادهم منذ آلاف السنين على الجهد البشري والحيواني. لا يمكن أن تكون هذه التطورات غير ذات صلة ببعضِها. إنه من السذاجة ببساطة أن نجادِل في أنه الإدراك الأخلاقيّ وليس التغييرات المادية غير المسبوقة هي التي دفعت هؤلاءِ إلى الدعوة إلى الإلغاء، وأن نهاية العبودية لم تأتِ - كما تنبأ أرسطو - عندما دارت أنوالُ النسيج بنفسِها.

راح المؤرِّخون ذهاباً وإياباً حول الصلة الدقيقة بين ظهور الرأسمالية كنظام اقتصاديٍّ إقليميٍّ وعالميٍّ وبين إلغاء العبودية. لكن ليس هناك شكٌّ في أن نهاية العبودية يجب أن تُفَسَّر - جزئيّاً على الأقل - عبر تكوُّن النظام الاقتصادي الحديث: فقد تُخُلِّص من العبودية كنظامٍ قانونيٍّ محمِيٍّ عالمياً؛

---

(١٧٥) يشير هوارد تمبرلي إلى هاتين المدرستين الفكريتين على أنهما الناشر الاقتصادي والفكري، انظر: Howard Temperley, "The Ideology of Antislavery," in: David Eltis and James Walvin, eds., *The Abolition of the Atlantic Slave Trade* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1981), pp. 26-27 and 30.

(١٧٦) David Turley, "Slave Emancipations in Modern History," in: Michael Bush, ed., *Serfdom and Slavery: Studies in Legal Bondage* (London: Longman, 1996), pp. 182-183.

لأنه لم يعُد يخدم المصالحَ الاقتصادية للأقوياء(١٧٧).

يقول تيمبرلي بشكلٍ مُقنِعٍ إن الصحوة الأخلاقية والتفسيرات الاقتصادية كلاهما صحيحٌ جزئياً. ولكنّ يجب فهمهما على أنهما يمثّلان حلقةَ تغذية راجعة (feedback)؛ حيث خلق التغييرُ الاقتصاديُّ ظروفاً اجتماعية يمكن فيها

---

(١٧٧) Peter Kolchin, "Some Controversial Questions Concerning the Nineteenth-century Emancipation from Slavery and Serfdom," in: Bush, ed., *Serfdom and Slavery: Studies in Legal Bondage*, pp. 44-49.

ملخص موجز للمناقشة: وجّه كتاب إيريك ويليام (Eric William) **التاريخي: الرأسمالية والعبودية** (١٩٤٤م) ضربةً كبيرةً لسردية الصحوة الأخلاقية؛ حيث طرح حجّةَ أن إلغاء الرق الأنجلو أمريكي قد انتصر في معركة إنهاء تجارة الرقيق في المحيط الأطلسي عام ١٨٠٧م بسبب صعود التجارة الحرة والإنتاج الصناعي، إلى جانب أنّ ضعف النزعة التجارية (Mercantilism)، كان يعني أن الصناعات الزراعية التي تعتمد على العبودية قد دخلت طورَ التدهور الاقتصادي بحلول ذلك الوقت. باختصارٍ لم تعد العبودية جزءاً من خطة عمل جيدة. أظهر سيمور دريشر (Seymour Drescher)، في ردِّه الصادر عام (١٩٧٧م) بعنوان: *Econocide*، أنه بعيداً عن الانحدار، فقد دخل الإنتاج الزراعي القائم على العبيد في الأمريكتين بالفعل إلى ذروته الربحية في أوائل القرن التاسع عشر، وقد كان إنهاء ذلك «انتحاراً اقتصاديًا» لجزء كبير من الاقتصاد البريطاني/ الأمريكي. علاوةً على ذلك كانت العبوديةُ متوافِقةً تماماً مع أنماط الإنتاج الصناعية، ففي الواقع كانت سردية الصحوة الأخلاقية صحيحةً. جادل دريشر وآخرون منذ ذلك الحين بأن الإلغاء قد حدث بسبب تغييرٍ كبير في المشاعر العامة الأنجلو أمريكية بشأن العبودية، وهي المشاعر التي كانت تتعارض مع المصالح الاقتصادية. حاول باحثون آخرون مواجهة مدرسة دريشر. إنّ ما قدمه ويليامز (*Williams*) كان أكثر من مجرد تفاصيل قديمة عفى عليها الزمن لـ «أطروحة الانحدار» الخاصة به. إن الفكرة القائلة بأن نهاية العبودية ترجع في النهاية إلى التغييرات في الظروف المادية، وليس إلى فكرة العبودية باعتبارها غير أخلاقية؛ فكرة رائدة تاريخيّاً. لقد قدّم هؤلاء الباحثون عدّةَ مقترحاتٍ للتوفيق بين هذه السردية الاقتصادية ونقد دريشر. جادل توماس هاسكل (Thomas Haskell) بأن ذروة ربحية الإنتاج القائم على العبودية كانت هامشية في نهاية المطاف في ضوء التغيرات الاقتصادية الكبرى الجارية على المسرح العالمي. أجد أن تفسير تمبرلي (Temperley)، الذي أعتمد عليه في هذا الفصل؛ هو الأكثر إقناعاً. كما كتب توماس بندر (Thomas Bender): «قِلّةٌ من المؤرّخين اليوم يستبعدون إمكانية وجود علاقة بين الرأسمالية ومناهضة العبودية»، انظر: Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1994); Seymour Drescher, *Econocide: British Slavery in the Era of Abolition*, 2nd ed. (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2010); David Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade* (New York: Oxford University Press, 1987); Jeremy Adelman, *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic* (Princeton, NJ Princeton University Press, 2006), chap. 2; Thomas L. Haskell, "Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility, Part 1," *The American Historical Review*, vol. 90, no. 2 (April 1985), and Thomas Bender, "Introduction," in: Thomas Bender, ed. *The Antislavery Debate* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), p. 2.

تُعدُّ مقدمة ديفيد ديفيس ومقدمة دريشر للطبعة الثانية من *Econocide* ملخّصات ممتازة (إن لم تكن محايدة) لهذا النقاش. يعتبر دريشر أن تفسير تمبرلي غير دقيق؛ انظر: Drescher, Ibid., p. xxvi.

إدانة العبودية بشكل واقعي، الأمر الذي أدّى إلى تضخيم تصوُّر التقدُّم الأخلاقي، والذي دفع بعد ذلك مهمَّة إلغاء العبودية إلى الأمام. شهِدَ سُكَّان بريطانيا في القرن التاسع عشر وشمال الولايات المتحدة زيادةً في الثروة والتكنولوجيا والمعرفة والقوة، خلقتْ شُعوراً مُقنِعاً أنهم كانوا في هذه اللحظة يركبون موجةً من التقدُّم بكل ما تحمله الكلمة من معنى(١٧٨). قادتهم الرأسمالية إلى التفكير في الحاضر والمستقبل كأشياء يمكن أن تنحني أمام مصالحهم الأخلاقية والمادية، وكما كتب توماس هاسكل (Thomas Haskell)، عكس «إلغاء العبودية» احتياجاتِ «النظام الرأسمالي الناشئ» وقِيمَه(١٧٩). قدَّمت رؤيةُ التنوير الاسكتلندي للتاريخ ـ بوصفه عمليةَ نموٍّ وصَقْلٍ ـ إطاراً لإلغاء الرق للكويكرز، وكذلك قدَّم الفلاسفة الفرنسيون تعبيراً عن فكرةٍ للتاريخ باعتباره تقدُّماً روحياً وأخلاقياً(١٨٠). وعلى القدر نفسِه من الأهمية، فإنّ حقيقةَ أنّ العبودية قد أصبحت شيئاً تجاوزه الزمن اقتصادياً في بريطانيا وشمال الولايات المتحدة كانت تعني أن بإمكانهم تخيُّلها على أنها شرٌّ أخلاقيٌّ. وزاد انتشار إدانة العبودية من قِبل دعاة الإلغاء والخطواتُ السريعة التي اتُّخِذَت لإنهاء تجارة الرقيق من تقدُّم هذه السردية. وكما يصف ديفيس (Davis)، لم يكن إلغاء الليبراليين للعبودية في القرن التاسع عشر مجرّدَ دليلٍ على نُضْجٍ أخلاقيٍّ محدود، بل كان دليلاً على «الغرض المتجاوِز للتاريخ»(١٨١).

ثمَّة عاملٌ آخر جدير بالملاحظة، وهو الوحشية المطلقة لعبودية المزارع في الأمريكتَيْن وتجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي. صدَم هذا الشخصياتِ المبكِرةَ، مثل دي لاس كاساس، الذين كانوا غير مبالين بالعبودية، إلى المعارضة. وبعد مرور أكثر من قرن، ظلَّت هذه الوحشيةُ تجذب انتباهَ المفكّرين التنويريين، الذين كانت انتقاداتهم للعبودية غالباً ما تتركَّز على

---

(١٧٨) انظر: Seymour Drescher, "The Shocking Birth of British Abolitionism," *Slavery and Abolition*, vol. 33, no. 4 (2012), pp. 571-593.

(١٧٩) Haskell, Ibid., pp. 107-135.

أعيد نشره في: *The American Historical Review*, vol. 90, no. 2 [1985]), and Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, p. 350.

(١٨٠) Davis, *Slavery and Human Progress*, p. 155.

(١٨١) Ibid., p. 111.

الوحشية الفريدة لنظام الرقيق الأطلسي وسخافات مسوّغاته العِرْقية[١٨٢].

وعلى كلِّ حال، فإن الدعوة إلى وَصْم العبودية بالشر الأخلاقي وإلغائها قد نشأت ونجحت أولاً في الأماكن والأزمنة التي كانت العبودية فيها - ربما لأول مرة في التاريخ - غير مجدية اقتصادياً من الناحية الفعلية. إنها ليست صدفة. كما أنه ليس من قبيل المصادفة أنه على الرغم من أن القوانين المناهضة للعبودية غالباً ما قلّلت من ممارسة العبودية، فإن الإلغاء الاسمي للعبودية في الكثير من الأماكن لم يصبح إلغاءً فعليّاً - بمعنى إنهاء العلاقات الحادّة للعمل الإخضاعي - إلا عندما جعَلَ التغييرُ الاجتماعي والاقتصادي العملَ الاستعبادي غيرَ مهمّ[١٨٣]. كما يصف تيمبرلي، فإنه في جميع تاريخ البشرية حتى أواخر القرن الثامن عشر «قُبِلَت العبوديةُ بالجَبْرِيّة نفسها التي احتفظ بها الإنسانُ في العادة لجوانب الطبيعة التي يجب تحمُّلها، سواء احتفلوا بها أو كَرِهوها. كان الجدلُ ضد العبودية هو المجادلة ضد حقائق الحياة»[١٨٤].

عواقب التقدُّم الأخلاقي

إذا كانت البشرية قد حقَّقت قفزةً كبيرةً في التقدُّم في القرن التاسع عشر مع الصحوة الأخلاقية حول العبودية، فما مصير الاستخدام الأخلاقي لتراثِنا قَبْل هذا الإدراك، عندما كانت البشريةُ نائمةً على ما يبدو عن هذا الخطأ الخطير والكلّي؟ لماذا يجب على الناس أن يلقوا بالاً للفلاسفة أو الأنبياء

---

(١٨٢) كما كتب كوندورسيه (Condorcet): «نحن نحرم الزنجي من جميع مَلَكاتِه الأخلاقية ثم نُعلن أنه أقلُّ شأناً مِنّا، ومن ثَمَّ فإنه مُعَدٌّ لتحمُّل قيودنا. هذا مزيجٌ بشِعٌ من الظُّلم والقسوة. لا يمكن لأي شخص عطوف أن يتوقف عن الأمل في وضع حدٍّ لهذا الموقف المروِّع، والذي يتعارض مع جميع قوانين الإنسانية»، انظر: Nicolas de Caritat Condorcet, "On Slavery: Rules for the Society of the Friends of Negroes (1788)," in: Nicolas de Caritat Condorcet, *Condorcet: Political Writings*, edited by Steven Lukes and Nadia Urbinati (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), p. 150.

(١٨٣) انظر على سبيل المثال: Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969), pp. 179 and 182-189; Miers, "Slavery and the Slave Trade in Saudi Arabia and the Arab States on the Persian Gulf, 1921-63," pp. 124 and 128; Suzanne Miers and Richard Roberts, "The End of Slavery in Africa," in: Miers and Roberts, eds., *The End of Slavery in Africa*, pp. 33-47, and Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade*, pp. 162-163.

(١٨٤) Temperley, "The Ideology of Antislavery," p. 29.

الذين لم يعترفوا فقط بالشر الأخلاقي للعبودية أو أدانوه، ولكنهم دافعوا عنه وسوَّغوه أيضاً في كثيرٍ من الأحيان؟

كان هناك ـ كما هو متوقَّع ـ عواقبُ لاهوتيّة عميقة محتملة لسردية الصحوة الأخلاقية. يمكننا أن نرى هذه العواقب في نقاشٍ بين داعية الإلغاء (والأب المؤسس) بنيامين راش (Benjamin Rush) (ت. ١٨١٣م) ومالِكِ مزارعِ أمريكي. لقد سأل المالِكُ: إذا كانت العبودية خطأ أخلاقياً فادحاً وجذرياً، فلماذا لم يُنْكِرها يسوع؟ كان رد إلغاء العبودية على ذلك أن يسوع لم يحرِّم العبودية؛ لأنه لو فعل ذلك لكان قد استَعْدى كثيراً من الناس أو تسبَّب في صراعٍ مدنيٍّ. ردَّ صاحبُ المزرعة باتهام راش إما بالخطأ أو بالتجديف والكفر؛ لأنه إذا كان المسيح قد عرف أن العبودية شريرة أخلاقيّاً ولكنه لم يتكلم ضدَّها، فهذا يعني أنَّ ابن الله قد افتقر إلى الشجاعة في إبداء قناعاته[١٨٥]. كما كتب أصحابُ العبيد في التماسِهم إلى الهيئة التشريعية في فرجينيا عام ١٧٨٥م معارضين قانوناً يدعم العِتْق: «إنّ المسيح في أثناء وجوده على الأرض وإعطائه التعليمات حول الأشياء الضرورية للخلاص لم يمنعها (العبودية)...»[١٨٦]. وردّاً على ادعاء المسيحيين من دعاة الإلغاء بأن المسيح لم يُدِنِ العبوديةَ بسبب ردَّةِ الفِعْل المحتملة، ذكر اللاهوتي من برينستون تشارلز هودج (Charles Hodge) (ت. ١٨٧٨م) أن الخطرَ نفسَه لا يزال لائحاً في الأُفق في عصره[١٨٧]، لقد تسبَّب ذلك في حرْبٍ أهليَّة.

بالنظر إلى المشاكل التي يطرحها نصُّ العهدَيْن القديم والجديد أمام سردية الصحوة الأخلاقية؛ فمن المنطقي أن يكون الدافع المسيحي لإلغاء العبودية قد ظهر لأول مرة بين الكويكرز الذين يعتقدون ـ أكثر من أي طائفة مسيحية أخرى ـ أن رسالة المسيح الحقيقية لم ترد في صفحات العهد الجديد (التي اعتقد الكثير من أوائل الكويكرز أنها لم تكن أصيلةً بالكامل على أيّ

(١٨٥) Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, pp. 535 and 538.

(١٨٦) Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005), p. 66.

انظر أيضاً: Michael Taylor, "British Proslavery Arguments and the Bible, 1823-33," *Slavery and Abolition*, vol. 37, no. 1 (2016), pp. 147-148, and Jones, *Slavery Sanctioned by the Bible*.

(١٨٧) Oshatz, "The Problem of Moral Progress: The Slavery Debates and the Development of Liberal Protestantism in the United States," p. 238.

حال)[١٨٨]، ولكن في النور الداخلي للهداية والتوجيه الذي يضعه الله في قلوب المؤمنين. والأهم من ذلك، أن الكويكرز قد آمنوا بـ «الوحي التقدُّمي»، أي إن الله يمكن أن يتحدَّث إلى الناس في يومنا هذا بالسلطة نفسِها التي تحدَّث بها في العصر التوراتي، وأن ينقل إليهم معرفةً جديدةً حول إرادته[١٨٩].

ببساطة، لم يقتصر الكويكرز على الكتاب المقدَّس لمعرفة رسالة المسيح. كان الكتاب المقدَّس غير كامل، وكان التوجيه الحقيقي يقع خارجَ صفحاته. لم يكن مرَّ وقتٌ طويلٌ في القرن التاسع عشر - أي بعد قرنٍ كاملٍ ونصف القرن بعد أول مطالب الكويكرز المناهضة للعبودية - على فكرة أن الكتاب المقدَّس لم يكن كلمة الله المعصومة والأبديَّة حتى أصبحت مقبولةً على نطاقٍ واسعٍ بين البروتستانت الرئيسين في بريطانيا والولايات المتحدة[١٩٠]. يبدو من المحتمل أن هذا الإيمان المتزايد بالكتاب المقدَّس التاريخي كان قد أصبح شرطاً مسبقاً لكثيرٍ من المسيحيين كي يقبلوا بالشر الأخلاقي للعبودية.

كانت الحجَّة المسيحية الشاملة لإلغاء العبودية، التي ابتكرها الكويكرز هي: أنه بغضِّ النظر عمَّا قاله يسوع أو بولس أو لم يقله عن العبودية، فقد أُرسِل المسيحُ لتحرير البشرية جمعاء. كان المسيح مثلَ بؤرةِ موجةٍ للتحرُّر الإلهي، عظَّمتْها الأجيالُ اللاحقةُ من المسيحيين وحملتْها، محارِبَةً الظُّلمَ والقهر، حتى أظهر اللهُ مجدَه الكامِلَ أخيراً بمجيء مملكته. لقد غسل يسوعُ أقدامَ أصحابِه، مثل العبد، وفي مجيئه إلى البشرية أخذ «صورةَ عبد»

---

(١٨٨) Samuel Fisher, "Rusticus ad Academicos (The Rustic's Alarm to the Rabbis)," in: *The Testimony of the Truth Exalted* ([London: n. pb.], 1679), p. 33, and Travis Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible* (New York: T and T Clark, 2006), pp. 216-219.

(١٨٩) J. William Frost, "Why Quakers and Slavery? Why Not More Quakers?," in: Brycchan Carey and Geoffrey Plank, eds., *Quakers and Abolition* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 2014), pp. 31-32.

(١٩٠) Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, pp. 526-527.

للاطلاع على أصول وتطور الأسلوب النقدي التاريخي الغربي، انظر: Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2017), pp. 226-238.

(فيلبي ٢: ٥ ـ ٨) لتحرير البشرية جمعاء بدعوة الجميع إلى الخدمة[١٩١]. توفِّقُ هذه الرؤيةُ للتقدُّم الأخلاقي والروحي بين التقليد المسيحي للكتاب المقدَّس ورسالة إلغاء العبودية. ألغى العهد الجديد للمسيح العبوديةَ التي مارسها الإسرائيليون في العهد القديم، ولم يكن المسيحُ قانوناً أخلاقياً مطلقاً، بل معياراً أخلاقي ومتحرك ومتقدم باستمرار.

قد يكون هذا أمراً مقنعاً، لكنه أثار تحدياتٍ خطيرةً للاهوتيين المسيحيين الذين أدركوا أنّ كلّاً من الكتاب المقدَّس والكنيسة استندا في جزءٍ كبيرٍ من سُلْطَتِهما إلى ثبات تعاليمهما الأخلاقية. كيف يمكن تسويغُ مثل هذا التغيير الجذري في الأخلاق؟ سوَّغ بعضُ اللاهوتيين ذلك بأنّ الكنيسةَ وصلت أخيراًإلى فهم فكرةٍ كانت كامنةً دائماً في الكتاب المقدَّس. بالنسبة إلى اللاهوتيين الكاثوَليكيين الأكثر ليبراليةً تبقى العبوديةُ هي المثال الأساسي على كيف يمكن للكنيسة أن تستغرق قروناً لتُدْرِك في النهاية التعاليمَ الحقيقية للعهد الجديد. جادل آخرون بأن العقيدة الأخلاقية للكنيسة تشبه الكائن العضوي، تنمو وتنضج بمفاهيمها اللاحقة والمتطورة التي تعبِّر عن النواة نفسِها من الحقائق التي كانت موجودةً دائماً ولكن بطريقة أكثر تعقيداً[١٩٢]. في العقود الأخيرة، اعتبر لاهوتيون بروتستانت العبوديةَ نموذجاً مثالياً للحاجة إلى ما يُسمَّى: المسار الهرمينوطيقي، وهو قراءةٌ للكتاب المقدَّس تزرع في النص المقدَّس بُذورَ الموضوعات التي يهتمُّ المجتمع المعاصر بمتابعة مساراتها[١٩٣].

إلَّا أن هذا الاتجاه المسيحي الليبرالي يتّخذ سردية الصحوة الأخلاقية التي تبقى لا تحلّ معضلة العبودية، إنها تصرف انتباهَنا عنه فقط. إنّ القضية الجوهرية لهذا الموضوع لا يشرحُها أبداً التقدُّم الأخلاقي. إنه يشرح كيف

---

(١٩١) انظر: Glancy, *Slavery as Moral Problem in the Early Church and Today*, pp. 23-27.

(١٩٢) Noonan, Jr., "Development in Moral Doctrine," pp. 670-671 and 676-677, and Cardinal John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 6thed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 171-172, 200 and 363.

(١٩٣) انظر على سبيل المثال: Steve Holmes, "Homosexuality and Hermeneutics: Creating Counter-Cultural Communities," *Evangelical Alliance* (15 January 2013), <http://www.eauk.org/church/stories/homosexuality-and-hermeneutics.cfm> (Last accessed 5 May 2018).

أن الله أيَّد بدايةَ شيءٍ ما خاطئ تماماً من الناحية الأخلاقية. فإنه كما أشار المعارضون المسيحيون لإلغاء العبودية، إذا كانت العبودية خطأً أخلاقياً عميقاً وجذرياً لَما كان الله قد سمح بذلك قطُّ حتى في العهد القديم[194].

ورداً على هذا الاعتراض، قال مناصرو إلغاء العبودية - مثل ويليام لويد غاريسون (William Lloyd Garrison) (ت. ١٨٧٩م) - إنه إذا كان على المرء أن يختار بين إدانة العبودية باعتبارها شراً جوهرياً ومطلقاً أو الاعتقاد بعصمة الكتاب المقدَّس؛ فهذا أمرٌ سيِّئٌ للغاية بالنسبة إلى الكتاب المقدَّس[195].

كان على رجال الكنيسة المعتدلين الذين أيَّدوا إلغاء العبودية - مثل هوراس بوشنيل (Horace Bushnell) (ت. ١٨٧٦م) - أن ينتهكوا بدهية: «العبودية هي العبودية» بالاعتراف بأن العبودية المسموح بها لليهود في العهد القديم لم تكن «من هذا النوع» إلى الدرجة التي سيكون معها من المستحيل بالنسبة إلى الله أن يسمح بها في بعض مراحل التاريخ. كانت هذه العبودية مخالفةً للعبودية في الأمريكتَيْن، التي قال المعتدلون من دعاة إلغاء العبودية بأنها «انحراف شنيع»[196].

---

(١٩٤) كتب الأسقف ريتشارد واتسون (Richard Watson) (ت. ١٨١٦م): «لا يمكن أن يأْذَنَ الله بالظُّلم، إلا أنه أباح العبودية بين اليهود، ومن ثَمَّ فإن العبودية ليست معارضة للعدالة». كانت هذه «الحجة القصيرة، إن لم تكن هناك حجة أخرى غيرها، والتي تثبت أن العبودية ليست معارضة للعدالة».

كتب جيمس غريفيث (James Griffith) في أوائل القرن التاسع عشر: «إذا ظهر أن الله القدير قد أقرَّ حيازة الخدم أو العبيد؛ فيجب استنتاج القياس المنطقي والمفحم الآتي: . . . لا يمكن لله أبداً ولا ينبغي أن يأذن بشيء غير عادل أو شرير في نفسه؛ لكن الله أجاز امتلاك العبيد لـ إبراهيم وبين اليهود. . . فيجب بالضرورة إذاً أن يَتْبَع ذلك: أن تملُّك العبيد لا يمكن أن يكون في حدِّ ذاته غير عادلٍ أو شريراً»؛ Taylor, "British Proslavery Arguments and the Bible, 1823-33," p. 145, and Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, p. 545.

كما كتب ستيف هولمز رداً على المسار الهرمنيوطيقي (وإن لم يكن في أمرٍ يتعلق بقضية العبودية): «فَهْمُنا للحقيقة لا ينمو ويتطور ويتحسن إلى نقطة تتجاوز نقطة التاريخ التي نظرنا فيها إلى الحقيقة في وجْهها، إننا لا نعرف عن أعمال الله أكثر مما كُنّا نعرفه عندما رأينا اللهَ يعمل في شوارع الجليل المتربة». انظر: Holmes, Ibid.

قارن هذا مع تشديد ويليام ويب على أنّ استمرار الارتباط بالنصوص التوراتية المتعلقة بالعبودية في عصرنا بأي شكلٍ من الأشكال هو أمرٌ سخيف. وبدلاً ممَّا يسميه ويب: «الهرمنيوطيقا الثابتة» فإنه يدعو إلى «هيرمنيوطيقا تعويضية»؛ انظر: William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), p. 36 ff.

(١٩٥) Oshatz, "The Problem of Moral Progress: The Slavery Debates and the Development of Liberal Protestantism in the United States," p. 229.

(١٩٦) Ibid., pp. 231 and 233, and Davis, *Slavery and Human Progress*, p. 112.

ونتيجةً لما تقدَّم، إذا أراد مؤيدو إلغاء العبودية الملتزمون بالسلامة الأخلاقية والنّصّيّة للكتاب المقدَّس أن يُصِرُّوا على الشر الجوهري الجسيم لتجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي؛ فعليهم أن يعترفوا بأن عبودية العهد القديم لم تكن خطيرةً، أو أنها ليست عبوديةً أصلاً. كان عليهم أن يعترفوا بأنه ليس كل ما كان يُسمَّى عموماً بالعبودية في التاريخ كان في الواقع عبوديةً، أو أنه ليس كل ما كان يقع ضمن فئتهم العريضة التاريخية للعبودية كان شرّاً جوهريّاً؛ لأن الله لم يكن ليأمر أو يسمح بمثل هذا الشيء لأي شخص، في أي مكان أو زمان، حتى في العهد القديم. إن الاتجاه المسيحي الليبرالي الذي يتبنّى تفسير الصحوة الأخلاقية ينتهك إذاً إما بدهية واحدة أو بدهيتيْن من بَدَهِيّات معضلتنا للعبودية. لا يمكن حلُّ ذلك ما دام المسيحيون يعتقدون أن العهدين القديم والجديد سجلاتٌ موثوقة لاتصالات الله مع الإنسانية.

اتخذ بعض اللاهوتيين المسيحيين في أواخر القرن التاسع عشر هذه الخطوة. لقد تعاملوا مع العواقب اللاهوتية للتغيير الأخلاقي بشأن العبودية من خلال الابتعاد عن ادعاءات الحقيقة في النصِّ المقدَّس، وذلك بالاعتماد على ما كان في الواقع صياغةً أقل حدّةً لتحدِّي غاريسون(*). بعد الحرب الأهليَّة وإلغاء الرق في الولايات المتحدة، كان على اللاهوتيين المسيحيين الأمريكيين أن يفهموا كيف استُخدِم كتابُهم المقدَّس للدفاع عن مؤسسةٍ لم تَعُدْ مقبولةً اجتماعياً. حدث هذا في الوقت الذي كانت فيه ادعاءات الحقيقة في النصِّ المقدَّس تواجه تهديديْن أكثر اختراقاً. زوَّدت كتابات داروين منتقدي الدِّين والكنيسة بهراوةٍ هائلة، وكان التقدُّم في المنهج النقدي التاريخي يعني أنه حتى اللاهوتيون ورجال الدين كانوا قابلين بشكلٍ متزايدٍ للتشكُّك بشكل جدّيٍّ في سلامة نص الكتاب المقدَّس. في ظل هذه الخلفية وضع اللاهوتيون البروتستانت الأمريكيون «لاهوتاً جديداً» تتجلّى فيه حقيقة الله

= كما لاحظ ديفيس فقد جادل هؤلاء المدافعون عن العبودية التوراتية بأنها لم تكن تستلزم «انحطاطاً تامّاً»؛ انظر: Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, p. 552.

(*) هو اللاهوتي الذي نقل عنه المؤلف قريباً أنه إذا كان على المرء أن يختار بين إدانة العبودية باعتبارها شراً جوهرياً ومطلقاً أو الاعتقاد في عصمة الكتاب المقدَّس؛ فهذا أمرٌ سيّئٌ للغاية بالنسبة إلى الكتاب المقدس (المترجم).

تدريجياً، ليس من خلال الكتاب المقدَّس التاريخي، ولكن من خلال مسيرة البشرية المستمرة نحو الحقيقة في التاريخ(١٩٧).

ألمح هذا اللاهوت الجديد إلى مخرج من معضلة العبودية: التضحية ببدَهِيّة سُلْطَةِ الماضي. لم تكن نصوص الكتاب المقدَّس تسجيلاتٍ أبديةً لإرادة الله الموحَى بها. لقد كانت نصوصاً مغلقةً في التاريخ والتعبير عنه، وكانت حقيقتُها مقصورةً على ما يمكن أن يتحمَّلَه جمهورُها الأصلي. لم يكن مسيحيو الأيام الأخيرة مضطرين إلى تفسير التفاصيل والقوانين التي تضمَّنتها هذه النصوصُ؛ لأنها لم تكن في الحقيقة تسجيلاً لإرادة الله في المقام الأول. فإذا كان الله قد كشف عن حقيقته، ليس في الوحي الحرفي، ولكن في مسيرتنا المستمرة إلى المستقبل؛ فعندئذ ليس لماضينا سلطةٌ علينا أكثر من سُلْطَةِ طريقٍ أصبح خَلْفَنَا. إنّ هذا يكسر ـ أو على الأقل يُضْعِف بشكلٍ خطيرٍ ـ البدهِيَّةَ الثالثة من معضلتنا للعبودية. قد لا يكون ماضينا أكثرَ من صاحِبٍ نوستاليجي. إنه كما وصف كونت: تتطور الإنسانية نحو الكمال، وإنها الآن تبجِّل نفسَها، ونحن لا نُشيد بماضينا إلا لتذكير أنفسِنا بالطريق الذي قادنا إلى هذه القِمَم الجديدة(١٩٨).

جهود المسلمين لإنقاذ الماضي

سنلقي نظرةً في الفصل الآتي على الأدبيات الثَّرِيّة للحجج الإسلامية لإلغاء الرق. ومن المفارَقات أن حظر الرق في الشريعة سيكون ـ وقد كان ـ واضحاً جداً. إنه ممكِنٌ وبسيطٌ للغاية. المشكلة هي أنه في العديد من المناقشات التي أجريتُها حول الرقّ مع المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء: أنّ حظر الرق وحدَه ليس جيِّداً بما فيه الكفاية. لا يكفي القولُ بأن الرقّ لا يجوز في الشريعة اليوم. يجب على المرء أن يدين الرقَّ أخلاقيّاً باعتباره شرّاً أخلاقيّاً فادحاً وجذريّاً عبر المكان والزمان. مرة أخرى، إنّ القضية الحقيقية هي مشكلة العبودية الأخلاقية، وبعبارة أخرى: معضلتنا للعبودية.

---

(١٩٧) Oshatz, Ibid., pp. 247-249.

(١٩٨) Henri Comte de St. Simon, *Social Organization, the Science of Man, and Other Writings* (London: Harper and Row, 1964), p. 19, and Auguste Comte, *General View of Positivism* (New York: Robert Speller, 1957), pp. 283, 338-339 and 372.

يجد المسلمون أنفسَهم يواجهون المشكلة نفسَها التي واجهت دعاة الإلغاء المسيحيين في القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر. نشعر نحن المسلمين بعمقٍ أنَّ العبودية شرٌّ أخلاقيٌّ عميقٌ ويجب أن تكون كذلك دائماً، وأن هذا ينطبق على كل شيءٍ يُسمَّى «العبودية»، أي الحالة التي لا يكون الشخص فيها حُرّاً أو عندما يكون مِلْكاً لشخصٍ آخر. ولكننا إذا قلنا هذا، فإننا نقول إن الشريعة الإسلامية لم تسمح فقط بشرٍّ أخلاقيٍّ عميقٍ، ولكنه سُمِح به في الوحي الإلهي في القرآن، بالإضافة إلى أننا نكون قد قلنا إن رسولَ الله نفسَه قد ارتكب هذا الشرَّ الأخلاقيَّ العميق، حيث توضِّح جميعُ الأدلَّة أنه قَبِلَ ما لا يقلُّ عن جاريتَيْن من الإماء. يمكننا أن ننكر هذه الروايات، لكنَّ جواز العبودية والتسرّي أمرٌ لا يمكن إنكاره في القرآن نفسه، وهو كتاب سليمٌ تاريخيّاً وهو حجر الأساس للإسلام.

في نقاشٍ عامٍّ حول هذه، طالب أحدُ المسلمين مراراً بإدانة الرقّ، ليس اليوم فقط، ولكن عبر التاريخ وفي جميع الحقب الزمنية. طلبتُ منه أولاً أن يجيب عن نسخةٍ من معضلة العبودية. أيٌّ مما يأتي صحيحٌ: هل كان السجل التاريخي خاطئاً فيما يتعلَّق بامتلاك النبيّ للرقيق؟ أم أن الخطأ الأخلاقي للرقّ شيءٌ جديدٌ نسبياً في تاريخ البشرية؟ أم أنَّ النبي محمداً ارتكب خطأً أخلاقيّاً جسيماً؟ رفض الرجلُ الإجابةَ علانيةً، قائلاً إنه لن يناقش هذا إلا على انفراد.

لقد كان الرجلُ حكيماً للغاية (إن لم يكن منافقاً بصورةٍ مذهلةٍ) لتجنُّب الإجابة؛ لأنه لم يكن هناك مخرجٌ من هذه المعضلة يسمَحُ بالالتزام بالإسلام كما فُهِم عموماً لمدة أربعة عشر قرناً في حين تبقي أيضاً مواطناً حديثاً في وضعٍ أخلاقيٍّ جيّدٍ. إذا لم ينكر المرءُ واحدةً على الأقل من البَدَهِيَّتَيْن الأُولَيين لدينا (أي إن العبودية كانت دائماً شرّاً، أو أنّ كل العبودية هي عبودية)؛ فيجب على المرء أن يلتزم واحداً من ثلاثة أشياء: الأول غير مُقْنِع تماماً، في حين يستلزم الثاني والثالث إنكارَ أركانٍ أساسية في الاعتقاد الإسلامية:

(١) **الخيار الأول**: **هو إصلاح الطريقة التي يُقْرَأ بها القرآنُ ويُفهَم**، وكذلك حياة الرسول. وبطبيعة الحال، **فإن هذا يستلزم إنكارَ الروايات التي**

تقول إن النبي كان لديه عبيد وسمح للآخرين بامتلاكهم، وكذا التقاليد العلمية المتّصلة التي تؤكّد الصحّةَ الإجمالية لهذه المجموعة من المواد، إلا أنّ القرآن لا يزال يشير بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ إلى الرقيق ومِلك اليمين.

يمكن حلُّ هذه المشكلة القرآنية من خلال الانخراط في إعادةِ قراءةٍ دراميةٍ للنص المقدَّس في عزلة افتراضية عن مدوَّنات الحديث والأدبيات المقبولة للتفسير الشرعي الإسلامي، وكلاهما يحتوي على موادَّ مذهلةٍ حول جواز الرق. كان هذا هو المنهج الذي اتخذه الحداثي الإسلامي الهندي المؤثِّر والمثير للجدل السير سيد أحمد خان (ت. ١٨٩٨م)، ففي كتابات خان باللغة الأردية عن الرق منذ أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر، علَّم أنّ القرآن يحرِّم العبودية بشكل قاطع، وجادل بأن العبودية تخالف إرادةَ الله والطبيعة البشرية. وكي يبني حجتَه، كان على خان أن يستخلص أدلَّته ـ بشكلٍ حصريٍّ تقريباً ـ من القرآن وحدَه، في حين يختار الاستدلال برواياتٍ تاريخية مُختارة عن حياة النبي، ويتجاهل بشكلٍ أساسيٍّ التقاليد الإسلامية المبنيةَ عليها.

الركيزة الأساسية لحجَّة خان هي أن القرآن سمح فقط بالاستمرار في الرق في وقت الوحي، ولم يتغاضَ عن الاسترقاق أو الرق الجديد في المستقبل. تناول خان جميعَ الآيات القرآنية التي تسمح باستعباد أسرى الحرب، أو ذُكِرَ فيها العبيد، ليقول بنسخِها بالآية القرآنية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، والتي منحت المسلمين خيارَ تحرير الأسرى أو إعادتهم إلى أهلهم، وليس الاحتفاظ بهم كعبيد. ينكر خان التسرِّي بالإماء بحزم أكبر، مشيراً إلى أن جميع الآيات التي تشير إلى «ما ملكت أيمانُكم» قدْ وردت في صيغة الماضي، ومن ثَمَّ فإنها لا تقدِّم أيّ تجويز لـ «عبودية في المستقبل». وفي حالة مارية، من المثير للاهتمام أن خان يخالف استراتيجيته في تجاهل الروايات التاريخية عن حياة النبي أو رفضها باعتبار أنها موضوعة. هنا يعترف خان أنه وفقاً للعُرْف العربي كانت مارية «تحت تصرُّف النبي»، ولكن هذا لم يكن إباحةً لاستمرار الرق بأي حالٍ من الأحوال[١٩٩].

---

(١٩٩) Syed Ahmed Khan, *Ibtāl ghulāmī: Tabriyat al-Islām ʿan shayn al-ama waʾl-ghulām* (Cairo: Maṭbaʿa-i Mufīd, 1893), pp. 32-46, and Avril A. Powell, "Indian Muslim Modernists and =

لكن حُجَّة خان تبدو متحيِّزةً للغاية. فإلى جانب رفضه للتقليد التاريخي والفقهي والتفسيري الواسع للإسلام، فقد كان يرتكز على افتراضٍ غير مُثبَتٍ بأن كل تصريحات القرآن حول العبيد والعبودية، مثل أحكامه حول المكاتبة، وتحرير العبيد كفارةً عن بعض الذنوب، وما إلى ذلك؛ قد نُسِخت بآية واحدة (سورة محمد: الآية ٤). وحتى إذا كان القرآن يرى ـ كما قال خان ـ أن الرقَّ شيءٌ ينبغي أن لا يوجد إلا في الزمن الماضي، فإن القرآنَ لا يقدِّم الإدانةَ الأخلاقية التي يبدو أن الجماهير الحديثة تطالب بها. لم يذكر النصُّ المقدَّس الخطأ الأخلاقيَّ للرق ولم يطلب من المسلمين غسل أيديهم على الفور من هذه الممارسة البغيضة. لقد رأى القرآن العبوديةَ ـ مثل العهد الجديد ـ كواقعٍ دنيويٍّ غير مثيرٍ للجدل، لدرجة أنه يمكن استخدامه كأساسٍ لمثالٍ غير متعلِّقٍ بالموضوع: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١]، ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦]. يبدو من المستحيل قراءة

---

the Issue of Slavery in Islam," in: Indrani Chatterjee and Richard M. Eaton, eds., *Slavery and South Asian History* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), pp. 271 and 293.

تبع خانَ في حُججه الحداثيُّ الإسلامي الباكستاني غلام أحمد برويز (ت. ١٩٨٥م)، مؤسِّسُ ما يُعرف بحركة القرآن وحده. وأعاد الباحث الباكستاني المقيم في لندن، حافظ محمد سروار قريشي، تأكيدَ هذه القضية بشدة في كتاب بعنوان: *Nāmūs-i Rasūl* **(شرف الرسول)**. تُرجِم جزءٌ من هذا الكتاب يرد على فكرة أن مارية كانت سُرِّية للنبي إلى اللغة الإنكليزية. تبنّى اليهودي النمساوي الذي اعتنق الإسلام والمؤلف غزير الإنتاج محمد أسد (ت. ١٩٩٢م) نسخةً أقل دراماتيكية من هذه المقاربة، حيث أقرَّ بأن القرآن أباح الرق (لقد كان إلغاء الرق على الفور أمراً مستحيلاً، إلا أنّ إلغاء الرق كان دائماً هدفَ الإسلام) لكنه أصر على أن التقاليد الإسلامية أخطأت الفهمَ بشكل خطيرٍ في رأيها أنّ الله أحلَّ ممارسة الجنس مع الإماء. يقول أسد إن عبارة «ما ملكت أيمانكم» في تلك الآيات التي يبدو أنها تُبيح ممارسةَ الجنس مع الإماء (سورة النساء: ٢٤، سورة المؤمنون: ٦) يجب أن تُقرأ على أنها «ما ملكت أيمانكم بحق الزواج»، إلا أن أسداً يُقرُّ أيضاً أن القرآن يستخدم التركيبَ نفسَه للإشارة إلى الإماء (على سبيل المثال: سورة النساء: ٢٥، سورة الروم: ٢٨). هذه الحجة الشاملة ردَّدها محمد دياخو (Muhammad Diakho). انظر: Ghulam Ahmad Parvez, *Islam: A Challenge to Religion* (Lahore: Tolu-e Islam Trust, 1968), pp. 354-355; Muhammad Sarwar Qureshi, *The Qur'an and Slavery*, translated Kaukab Siddique (no publication information); Muhammad Asad, trans., *The Message of the Qur'ān* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), pp. 36, 101, 106-107, 519 and 545, and Muhammad Diakho, *L'Esclavage en Islam: Entre les traditions arabes et les principes de l'Islâm* (Beyrouth; Paris: Albouraq, 2004), pp. 16-21.

القرآن بطريقةٍ لا تتغاضى على الأقل عن استمرار علاقات العبيد ومِلْك اليمين القائمة. إنّ محاولة فرض قراءة جديدة للقرآن ليست أكثر إقناعاً من محاولة اللاهوتيين المسيحيين في منتصف القرن التاسع عشر الذين ادعوا أن العهد القديم لم يؤيد العبوديةَ قطُّ، وأن ما قُرِئ على أنه «عبد» في الكتاب المقدَّس كان في الواقع «خادماً»، وأن شراء «شخصٍ ما» في الكتاب المقدَّس يعني في واقع الأمر أن يُدفع له مسبقاً مقابل خدماته(٢٠٠).

(٢) **الخيار الثاني**: لمعالجة هذه المشكلة النصيَّة هو اتباع المسار العلماني للبحث النصي المقدَّس وإنكار أن الكتاب المقدَّس للإسلام يمثِّل وحياً إلهيّاً مباشراً لم يُمَسّ، والاعتراف بدلاً من ذلك بأنه نصٌّ من إنتاج البشر في التاريخ. خلص الكثير من الباحثين في الكتاب المقدَّس إلى أن

---

(٢٠٠) Oshatz, "The Problem of Moral Progress: The Slavery Debates and the Development of Liberal Protestantism in the United States," p. 230.

أحد الأسئلة المثيرة للاهتمام هو لماذا لم يحاول العلماء المسيحيون (وكذا العلماء المسلمون مع القرآن) أن يجادلوا أكثر من أجل قراءة مجازية للعبودية في العهديْن القديم والجديد. لقد قرأ أوريغانوس (ت. ٢٥٤ م) غزوَ الإسرائيليين الدموي لفلسطين الوارد في سفر يشوع على أنه قصة رمزية تمثِّل هزيمةَ المسيح لقوى الخطيئة والشرّ في القلوب. ربما تمثّلت المشاكل فيما يأتي: (١) العبودية ليست فقرةً أو حدثاً موصوفاً في هذه الكتب المقدسة. إن العبودية تبدو طبيعةً حياتيةً عادية في جميع هذه النصوص، لقد كانت موجودةً في كل مكانٍ في سياقاتها، ومن ثَمَّ كان من الصعب اختزالها إلى قصة رمزية، (٢) بحلول القرن التاسع عشر فَقَدَ الاتجاه الرمزي الكثيرَ من أرضيته التأريخية كأداة للتعامل مع مثل هذه المشاكل، (٣) كانت هناك بعض الأمثلة في الكتاب المقدس خلص أوريغانوس أنها مجازية أو رمزية فقط، أي أنها لم تحدث فعلاً كما هو موصوف في النص (فعلى سبيل المثال لم يأخذ الشيطان يسوع بالفعل على جبل عالٍ وأراه كلَّ ممالك العالم، لأن ذلك مستحيلٌ)، ولكن لا يبدو أن هذا هو الحال مع المذبحة الواردة في سفر يشوع. لا يبدو أن أوريغانوس أنكر أن هذه الأحداث وقعت في التاريخ، إنه يشعر فقط أن معناها الروحي الحقيقي هو معنى مجازي. ومن ثَمَّ فإن قراءة أوريغانوس للحرب التوراتية لن ترضي شخصاً مثل بوبر لأن قراءته المجازية تضيف بُعداً للأحداث الموصوفة في النص فقط، ولا تستبدل بالمعنى الحرفي معنى مجازيّاً. يبدو من الصعب تخيّل أن يُتَعامل مع العبودية في الكتاب المقدس أو القرآن بقراءة مثل ذلك. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن أوريغانوس لم يشعر بالقلق من أن جمهور خُطْبته سيُصْدَم من إراقة الدماء الواردة في التوراتي، ولكنه كان قلقاً من أنهم سيرفضون المعارك التي وُصِفَت بأنها غير ذات صلة بهم؛ "On First Principles," in: Origen of Alexandria: *Origen: Selected Writings*, edited and translated by Rowan Greer (New York: Paulist Press, 1979), pp. 189-190, and *Homilies on Joshua*, edited by Cynthia White; translated by Barbara J. Bruce (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002), p. 127, and Anders-Christian Jacobsen, "Allegorical Interpretation of Geography in Origen's Homilies on the Book of Joshua," *Religion and Theology*, vol. 17 (2010), p. 290.

شكراً لزميلي ليو ليفيبور (Leo Lefebure) على مناقشة هذا معي.

نصوص العهد القديم التي تصف الإسرائيليين وتدعوهم إلى ذبح الرجال والنساء والأطفال وحتى الرُّضَّع من أعدائهم قد تشكَّلت من قِبَلِ الأيديولوجية السياسية لمملكة إسرائيل المتأخرة ولم تكن انعكاساً لتعاليم الله الحقيقية[(٢٠١)]. وفي سياق أمرٍ من هذا القبيل بقتل الأبرياء، خلُصَ مارتن بوبر (Martin Buber) (ت. ١٩٦٥م) ببساطة إلى أن النبي صموئيل «أساء فهم الله»[(٢٠٢)]. وكما كتبت سوزان نيديتش (Susan Niditch)، فإنَّ الكثير من باحثي الدِّين المعاصرين غيرُ قادرين ببساطة أن ينظروا إلى إلههم على أنه «يطلب البشرَ ويأخذهم في مقابل النصر»[(٢٠٣)]. لكن إنكار أن القرآن هو كلام الله حرفيّاً أو القول بأن «محمّداً أساء فهمَ الله» يُخرِج المرءَ من حظيرة الإسلام، على الأقل بحسب ما فُهِم الإسلام دائماً.

(٣) **الخيار الثالث**: هو التشديد على الفهم المعياري لحياة الرسول ومحتوى القرآن العام عن الرق، ولكن للإقرار ببساطةٍ بأن هذين المصدرَيْن كانا مُخطئيْن بشأن مشكلة الرق الأخلاقية. ووفقاً لإجماع العلماء المسلمين عبر أربعة عشر قرناً، فإن القول بأن النبي قد ارتكب خطيئةً كبيرةً (كبيرة) أو التقليل الجليّ من مكانته الأخلاقية سيكون كُفراً يُخْرِج الشخصَ من الإسلام[(٢٠٤)]. إن المفتي المعروف بالميول الليبرالية، والذي كان يحاول أن

---

(٢٠١) Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 90.

(٢٠٢) Martin Buber, "Autobiographical Fragments," in: Paul Arthur Schlipp and Maurice Friedman, eds., *The Philosophy of Martin Buber* (London: Cambridge University Press, 1967), pp. 31-32.

(٢٠٣) Niditch, Ibid., p. 41.

(٢٠٤) ينص القاضي عياض (ت. ١١٤٩م) على أن النبي ﷺ محصَّنٌ من الشيطان، وأنه معصومٌ من الخطأ في البلاغ عن الله، وأن هناك إجماعاً على أن جميعَ الأنبياء بعد النبوة معصومون من الذنوب والفواحش؛ القاضي عياض، كتاب الشفا، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٤٦. وسب الأنبياء وشتمهم والاستهزاء بهم كفرٌ بالإجماع؛ انظر: أحمد بن حجر الهيتمي، **الإعلام بقواطع الإسلام** (القاهرة: المطبعة الوهْبية، ١٨٧٦)، ص٦٧ ـ ٦٩؛ «شرح ألفاظ الكفر»، في: ملا علي القاري: **مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري**، تحقيق ماهر أديب حبوش [وآخرون]، ٨ ج (إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٦)، ج٧، ص١٢١ ـ ١٢٢، و**شرح الفقه الأكبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ص١٢٦؛ محمد أنور شاه الكشميري، «إكفار الملحدين في ضروريات الدين»، في: محمد أنور شاه الكشميري، **مجموع رسائل الكشميري** (كراتشي: المجلس العلمي، ٢٠١٥)، ج٣، ص٦٤ ـ ٦٥؛ عبد الله الغماري: **أفضل مقول في مناقب أفضل رسول** (القاهرة: مكتبة القاهرة، ٢٠٠٥)، ص٧٣ ـ ٧٥، و**الخواطر الدينية**، ٢ ج في ١ مج (القاهرة: مكتبة القاهرة، ٢٠٠٤)، ج١، ص٧٨.

يتفهَّم قدرَ الإمكان المثقفين المصريين المستغربين الذين رفضوا الكثير من الأحاديث، لم يستطع مع ذلك تجنُّبَ القول بأن الشخص المستخفَّ عمداً بمفهوم السُّنة هو كافر(٢٠٥). أكَّد الفقيه الحنفي المؤثّر المتأخّر ابن عابدين (ت. ١٨٣٦م) حكماً سابقاً بأنّ من يقول إن التسرّي بالإماء هو في حقيقته فعلٌ (قبيح) أخلاقيّاً، فإن هناك خطراً حقيقيّاً بأنه قد ارتكب كُفْراً(٢٠٦). وفقاً للاعتقاد الإسلامي، ليس النبيُّ معصوماً فقط من ارتكاب الكبائر، بل إنه معصومٌ من ارتكاب أي فعلٍ محرَّم، وطبقاً لغالبية المذاهب السُّنية فإن النبي معصومٌ حتى من الوقوع في الأفعال التي تقع ضمن الفئة الفقهية الأقل شدّة: المكروه(٢٠٧).

---

(٢٠٥) محمد بخيت المطيعي، «كتاب أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام»، في: محمد بخيت المطيعي، **مجموعة رسائل العلامة محمد بخيت المطيعي** (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٣٢)، ص٣٠. اللافت للانتباه أن العالم السلفي البارز محمد ناصر الدين الألباني (ت. ١٩٩٩م) كتب قائلاً: «التكفير ليس بالأمر السهل، نعم من أنكر ما ثبت من الدين بالضرورة بعدما قامت الحجة عليه، فهو الكافر الذي يتحقق فيه حقيقة معنى كفر، وأما من أنكر شيئا لعدم ثبوته عنده، أو لشبهة من حيث المعنى، فهو ضال، وليس بكافر مرتد عن الدين شأنه في ذلك شأن من ينكر أي حديث صحيح عند أهل العلم»؛ انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ١٤ ج، ط٢ (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)، حديث رقم ١٠٨٢. ومن الأمثلة التي توجد في الكثير من الكتب المعتبرة في المذهب الحنفي بعد القرن الثاني عشر أنه إذا قال أحدٌ إنه لا يرضي بحكم واضح من أحكام القرآن أو السنة، مثل إباحة القرآن للرجل أن يتزوج من أربع زوجات: فهذا كُفرٌ. انظر: الفتاوى العتّابية لزاهد الدين أحمد بن محمد العتّابي البخاري (توفي حوالى ١١٩٠م)، كما نقل: عالم بن العلاء فريد الدين الدهلوي، **الفتاوى التتارخانية**، تحقيق شبير أحمد قاسم، ٢٠ ج (ديوبند: مكتبة زكريا، ٢٠١٤)، ج٧، ص٢٩١، **والفتاوى الهندية**، ٦ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]، إعادة طباعة: القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٨٩٣)، ج٢، ص٢٦١.

(٢٠٦) محمد أمين بن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ٨ ج (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ج٣، ص٤٨. انظر أيضاً: Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2016), p. 39.

يقال إن العالم السعودي صالح الفوزان قال على تويتر إن أخذ أسيرات الحرب كسراري حلالٌ في الإسلام، وإن القول بخلاف ذلك كُفرٌ. انظر: «عضو هيئة كبار العلماء بالسعودية: سبي النساء حلال ومن ينادي بتحريمه ملحد»،

<http://musawasyr.org/?p=13328>.

(٢٠٧) بدرالدين الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ج٣، ص٢٤٧. فعلى سبيل المثال: هناك حديث مشهور وإن كان فيه مقالٌ، يقول فيه النبي ﷺ: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق». إلا أنّ هناك أيضاً رواياتٍ معروفة أن النبيّ قد طلّق زوجَه حفصة، على الرغم من أنه راجعها بعد ذلك. ومن ثَمَّ يفهم العالم الشافعي الخطابي كراهةَ الطلاق على أنها السلبيات التي تؤدي عموماً إلى الطلاق، وليس الطلاق نفسه، وهو ما أباحه الله وفعله الرسول مرة. ويرى الحنفية أن الطلاق ينبغي أن لا يحدث إلا إذا كانت هناك حاجةٌ =

جادل بعضُ المسلمين بأن النبي لم يكن كاملاً من الناحية الأخلاقيّة [بمعنى العصمة التامَّة]، وأن هذا الاعتقاد في العصمة هو في الواقع شكلٌ من أشكال الشرك. ووفقاً للتقليد الإسلامي بأكمله، فإن عصمة الرسول الكاملة وفضيلته الأخلاقية الفائقة التي لا مثيل لها لا تتعارض بأي حالٍ من الأحوال مع بشريته وإنسانيته. وكما كتب العالم الشافعي الشهير ـ الزركشي (ت. ١٣٩٤م) ـ فإن أجمل بيتٍ في قصيدة البُرْدة الشهيرة في مدح الرسول كان قوله:

فـمَـبْـلَـغُ الـعـلـمِ فـيـه أنـه بـشـرٌ   وأنـه خيـرُ خـلْـقِ الله كـلِّـهِـمِ(٢٠٨)

كان هناك الكثير من الجدل بين العلماء المسلمين حول ما إذا كان يجوز على الأنبياء ارتكاب الخطايا الصغيرة (الصغائر)، أو السهو، أو الأخطاء الواقعية [الحياتية]. إلا أنّ أيّاً من هذا لا ينطبق على مسألة الرق؛ وذلك لأنّ الاعتقاد اليوم هو أن العبودية ليست مجرّدَ خطأٍ في الحُكْم، بل هي أطول الجرائم أمداً وأكثَرُها وحشيّةً في التاريخ.

في الواقع، إن نِسْبة الخطأ الجسيم الجوهري للعبودية إلى النبي يترافَقُ مع نتيجةٍ طبيعية مُساوية: من المفترض إذاً أنه لم يكن يرتكِبُ مِثلَ هذا الخطأ عن عمْدٍ، ومن ثَمَّ فإنه لم يكن يُدرك حتى طبيعةَ الخطأ الذي ارتكبه. سيكون هذا قولاً مُثيراً بالفعل، بل إنه في الواقع سيقلب الاعتقادَ الإسلامي والمعرفة الأخلاقية الإسلامية بالكامل. يرتكز أساسُ العقيدة والشريعة

= ماسة إليه، بسبب حديث ابن عمر السابق عن الطلاق، انظر: **سنن أبي داود**، كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الطلاق، باب. لمناقشة صحة الحديث لدى علماء الحديث من أهل السُّنَّة، انظر: محمد ناصر الدين الألباني: **ضعيف سنن ابن ماجه** (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ص١٥٥، و**ضعيف سنن أبي داود** (الكويت: مؤسسة غراس، ٢٠٠٢)، ج٢ ص٢٢٨؛ أحمد الغماري، **المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحه للمناوي**، ٦ ج (القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٦)، ج١، ص٧٨ وما بعدها؛ شمس الدين محمد السخاوي، **المقاصد الحسنة**، تحقيق محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص٢٥ ـ ٢٦. انظر أيضاً: **سنن أبي داود**، كتاب الطلاق، باب في المراجعة؛ **سنن النسائي**، كتاب الطلاق، باب الرجعة؛ أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، ٤ ج، ط٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج٣، ص٢٣١، وأحمد بن سليمان ابن كمال باشا، **مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا**، تحقيق حمزة البكر [وآخرون]، ٨ ج (إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٨)، ص٥٩.

(٢٠٨) أحمد بن حجر الهيتمي، **العمدة في شرح البردة**، تحقيق بسام محمد البارودي (أبو ظبي: دار الفقيه، ٢٠٠٥).

الإسلامية على فرضيةِ أن السوابق النبوية (السُّنَّة) الصحيحة قد قدَّمتْ ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ السِّياقَ والتطبيق والتفسير لرسالة الله في القرآن. يُقْرَأ القرآنُ من خلال سُنّة النبي. إن القول بأن البشر بعد إلغاء الرق قد مرّوا بصحوةٍ أخلاقيةٍ جعلتهم أكثر وعياً أخلاقيّاً من أولئك الذين سبقوا القرنَ التاسع عشر، سيجعل من الإرشاد الأخلاقي وهداية القرآن والنبي شيئاً بائداً.

قدَّم أحدُ الباحثين المسلمين في الرق في الحضارة الإسلامية مؤخّراً حجَّةً تقول بأننا لسنا أكثر نُضجاً أو تقدُّماً أخلاقيّاً من النبي. إن القضية ببساطة هي مسألة آفاقِنا الأخلاقية التي تجاوزت آفاقَ البشر في العصور السابقة. نحن نعيش في زمنٍ يختلف فيه ما يمكن أن نتخيّلَه أخلاقيّاً عما يمكن تصوُّره أخلاقيّاً خلال زمن النبي، لكنْ ثمَّة نوعان من المشاكل مع هذه الحجَّة. **أولاً**: يُظْهِر الصوت المنعزل لغريغوريوس النيصي في الأناضول في القرن الرابع أنه كان من الممكن لرجال الله أن يدينوا العبودية من وجهة نظرٍ لاهوتية وفلسفية في الشرق الأدنى القديم المتأخر. لقد كان هذا الأفقُ الأخلاقي مرئياً لهذا اللاهوتي بالتأكيد، ووفقاً لاقتراح هذا الباحث لم يكن لدى النبي محمَّد آفاقٌ أخلاقية محدودة أكثر من آفاقنا فحسب، بل كان لديه آفاق أخلاقية محدودة أكثر من غريغوريوس النيصي! **ثانياً**: أعتقد أن هذا الادعاء المجازي ليس إلا تلطُّفاً في التعبير؛ فكما كان الحال مع الخلل في التفسيرات المسيحية للتغييرات في العقيدة الأخلاقية للكنيسة، فإن المشكلة هنا ليست في التوفيق بين تقدُّمنا الأخلاقي وتراثنا الديني. المشكلة ليست في تسويغ كيف أصبح الرقُّ خطأً الآن. المشكلة هي أن معضلتنا حول العبودية تترك لنا حقيقةً لا يمكِنُ إنكارها، وهي أن الله وأنبياءه سمحوا ومارسوا شيئاً نقول إنه كان خطأً فادحاً في تلك الأيام النبوية كما هو خطأٌ الآن.

يتضح ذلك فوراً إذا تخيَّلنا التجربةَ الفكرية الآتية: لنفترض أنّ المسلم اليومَ كان قادراً على العودة بالزمن إلى المدينة في زمن النبي، ووصل إلى هناك بعد يوم من إهدائه مارية، الأَمَة القبطية مِلْك اليمين، السُّرِّية. ماذا سيقول هذا المسلم للنبي؟ هل سيقول: «إن ما تفعله شرٌّ أخلاقيٌّ عميقٌ يا رسول الله!»، ليس هذا كلاماً يمكن أن يُتَصَوّر صدوره من مسلم ويبقى مسلماً. ولكن هذا ما يشعر به المسلمُ اليوم، أليس كذلك؟ فماذا يعني ذلك؟ هذا هو السؤال الذي سنتناوله في الفصل الأخير.

الفصل الخامس

إلغاء الرق في الإسلام

«...هناك، تحت لهيب السياط والسلاسل والشمس، عاش شبابَه ورجولَته يحلم بموت العبودية قبل ألفي عام من موتها الحقيقي»

سبارتاكوس (Spartacus) (١٩٦٠)

«لم يُمْنَح كوبريك السيطرةَ على السيناريو الذي شعر أنه كان مليئاً بالوعظ السهل»

مقابلة مجلة رولينغ ستون (*Rolling Stone*) مع ستانلي كوبريك (*Stanley Kubrick*)، مخرج فيلم سبارتاكوس (١٩٨٧م)[(١)]

كان علي شريعتي (ت. ١٩٧٧م) ذا قلم يحمل التصورات الحادَّة المناهضة للاستعمار، والمرتبطة بـ المعذَّبين في الأرض لـ فانون، والمتأثِّر بالمِدَادِ الفارسي للتقاليد الشيعية. كان أحد الكُتَّاب المسلمين الأكثر إفحاماً في القرن العشرين. كان المستَعْمَرون، والعالم الثالث، والمسلمون، والإيرانيون، جميعُهم ممَّن ذكر القرآنُ أنهم: ﴿قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٢٦]. لقد جاء الإسلام لتحريرهم، لقد حطم النبي جميعَ الأصنام الزائفة التي تغشى العقولَ والأجساد. كتب شريعتي أن النبيَّ نزَلَ مِن غار حراء، ليُعْلِن الحربَ ضد الرأسماليين وتجَّار الرقيق في مكة[(٢)]. وقبل عَقْدٍ

(١) Tim Cahill, "The Rolling Stone Interview: Stanley Kubrick in 1987," Rolling Stone, 3 July 2011,
<https://www.rollingstone.com/culture/news/the-rolling-stone-interview-stanley-kubrick-in-1987-20110307>.

(٢) Ali Shariati, *The Visage of Muhammad*, translated by Abdalaziz Sachedina (Houston: Free Islamic Literature Inc., 1979), p. 12.

إن عبارة «المستضعفون في الأرض» هي الأسلوب الذي يستخدمه القرآن لوصف حالة اليهود في مصر، مما يجعل «الاستضعاف في الأرض» هو المعادل القرآني لاستعباد فرعون لليهود =

من اغتيال الشاه لشريعتي، كان الكاتب المصري سيد قطب (ت. ١٩٦٦م) قد أُعْدِم بسبب كتابِه: **معالم في الطريق**. لقد علّم قُطب أن القومية والشيوعية والرأسمالية كلها نماذج مُهلِكة. لقد أتى الإسلام لتحرير البشر من العبودية لبعضهم البعض (عبادة العباد) بدعوتهم ليكونوا عبيداً لله وحده[٣].

كان شريعتي وقطب إسلامويَّيْن. لقد اعتقدا أنّ الإسلام هو مفتاح التعبئة السياسية ضد القوى الإمبريالية، وتعرَّضا خلال حياتهما ومنذ موتهما لانتقاداتٍ شديدةٍ من المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء. لقد اتهمهم الكثيرون بصبغ الأيديولوجيات السياسية الأجنبية بصبغةٍ إسلاميةٍ وحقنها في العقول المسلمة، إلا أنّ تصويرهم للإسلام على أنه في جوهره رسالةٌ تحريريَّةٌ يصعب اعتباره مجردَ إعادة قراءة أو فرضية حداثية. يذكّر القرآنُ البشرَ مراراً على أنهم «عباد الله»، في استمرارٍ لدمج تقاليد الثقافات السامية والكتاب المقدَّس بين تعبيرَيِ العبودية والعبادة[٤]. إنّ الصورة التي استخدمها الرسول ﷺ لوصف من يتركُ عبادةَ الله وحده لأجل معبودٍ آخر أقل (الشرك) هي صورة العبد الآبق [الهارب]، أي العبد الذي ابتعد عن سيده الحقيقي[٥]. من الروايات المفضّلة لدى قطب في كُتُبه هي المواجهة بين المبعوث المسلم وقائد الجيش الفارسي قُبَيْل الفتح الإسلامي لبلاد فارس، حيث يسأل الجنرالُ الفارسي ذلك الرسولَ: لماذا جاؤوا؟ فيجيب المبعوث: «لقد ابتعثنا الله لنخرج العبادَ من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده»[٦]. تروي

= (القرآن الكريم، «سورة القصص»، الآية ٤). ويُطلق العالِم المتقدّم عروة بن الزبير على العبد المحرر النموذجي [الصحابي] بلال بن رباح أحد «المستَضْعَفين» من المسلمين؛ انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **رفع شأن الحبشان**، تحقيق محمد عبد الوهاب فضل (القاهرة: محمد عبد الوهاب فضل، ١٩٩١)، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٣) Sayyid Qutb, *Milestones*, translated by Saheeh International; edited by A. B. El-Mehri (Birmingham: Maktaba, 2006), p. 45.

(٤) كثيراً ما يشير العهد الجديد إلى المؤمنين على أنهم «عبيد» الرب؛ Ceslas Spicq, "Le Vocabulaire de l'esclavage dans le nouveau testament," *Revue Biblique*, vol. 85, no. 2 (1978), pp. 204-206; Lorenzo Verderame, "Slavery in Third-Millennium Mesopotamia," *Journal of Global Slavery*, vol. 3 (2018), pp. 19-20, and Jonathan Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), p. 128.

(٥) **سنن أبي داود**، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتدّ.

(٦) Qutb, *Milestones*, pp. 81 and 148.

للاطلاع على الرواية الأصلية للقاء رِبْعيّ بن عامر مع رستم، انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، =

حكايةٌ أخرى من الأيام الأولى للإسلام كيف أنّ الخليفة عمر (ت. ٦٤٤م) وبّخ حاكم مصر المسلم؛ لأنه ترك ابنَه يجلد مواطنا ظُلماً: «متى استعبدتُم النَّاسَ وقد ولدتهم أمهاتُهم أحراراً؟»[٧].

ولكن إذا كان الإسلامُ دعوةً لعباد الله أن يتذكَّروا مَن الذي يستحقُّ حقّاً عبادتَهم، فإنّ كتابَه يعامل استعبادَ الإنسان للإنسان على أنه حقيقةٌ لا تلفت الانتباه. لا يبدو القرآن فقط واضحاً تماماً في السماح بالعبودية، بل يفترض أن اختلال التوازن في القوة والرُّتبة بين الأسياد والعبيد أمرٌ دنيويٌّ عاديٌّ لدرجة أنّ النصَّ المقدَّسَ يستخدمه كأساس للأمثال التي تربط بين أشياء غير متصلة. انظر قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّي رِزۡقِهِمۡ عَلَىٰ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَهُمۡ فِيهِ سَوَآءٌۚ أَفَبِنِعۡمَةِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١]، وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدٗا مَّمۡلُوكٗا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَمَن رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنٗا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرّٗا وَجَهۡرًاۖ هَلۡ يَسۡتَوُۥنَۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥]. ينقل المسلمون توبيخَ عُمر الشديد سابق الذكر على نطاقٍ واسع للتشديد على عداء الإسلام للعبودية، إلا أنّ الخليفةَ قد قال هذه العبارة ليس في سياق استعبادٍ فِعليٍّ، ولكن عندما قام ابنُ مسلم بارز بجَلْدِ رجلٍ غَلَبه في سِبَاقٍ. لم يكن لدى عُمر أيُّ ندم على استعباد الأسرى الذين أُلْقِيَ القبضُ عليهم في الفتوح، كما هو الحال في تقليد الفقه الإسلامي المتأخِّر.

إذاً، كان هناك توترٌ واضحٌ بين أساس الإسلام باعتباره العبوديةَ المطلقة من الإنسان لله وحده، وبين عبودية أشخاصٍ آخرين للمسلمين. وعلى عكس ما قد نتوقَّعه اليوم، فإن هذا التوترَ حول العبودية كان لاهوتيّاً أكثر منه أخلاقيّاً. فإذا كانت قوةُ الله على البشر فائقةً وعامّةً؛ فلماذا لا

= **البداية والنهاية**، ١٥ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٠)، ج٧، ص٣٩.

(٧) تظهر هذه الرواية في نصٍّ يرجع إلى القرن التاسع، لـ: عبد الرحمن بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق محمد صبيح (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ص٢٩٠؛ «الرق الأبيض والأسود»، **المنار**، السنة ٢٠، العدد ١ (١٩١٧)، ص٢٠؛ أبو نايف التميمي، تفسير قوله تعالى: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ للشيخ عبد العزيز الفوزان، فيديو على اليوتيوب بتاريخ ٢٨ أيار/مايو ٢٠١٧؛ <https://www.youtube.com/watch?v=oPTLRtt1uXY> (لقاء على قناة الرسالة عام ٢٠١٤). انظر أيضاً: Chouki El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013), p. 17.

تتضاءَل أهميةُ تبايُن القوة بين البشر؟ لام الرسولُ ﷺ مسلماً بسبب ضربِه لعبده بتحذيره من أنّ «الله أَقْدَرُ عليك منك على هذا»[٨]. نقل العلماء المسلمون من العصور الوسطى خبرَ الصحابي سلمان الفارسي، الذي قَدِمَ إلى المدينة عبْداً قبل نبوّة محمَّد ﷺ، ويخبرنا كيف «تداوله بضعة عشر من ربٍّ إلى ربٍّ» قبل أن يُعتَقَ أخيراً[٩]. وقد أوضح النبيُّ لاحقاً أنه ينبغي أن لا يخاطب العبيدُ أسيادَهم بلفظ «ربي» ولا ينبغي أن يسميَهم أسيادُهم «عبدي»، وأوضح النبي: «فكلُّكم عبيدُ الله»[١٠]. يشير أقدم معجم عربي معروف - يرجع إلى منتصف القرن الثامن - في بداية مادّة: «العبد» إلى التشديد على أن «الإنسان حرّاً أو رقيقاً هو عبد الله»[١١]. ظهر هذا التوتُّر من وقتٍ إلى آخر في جميع أنحاء الحضارة الإسلامية. وعندما بدأ السلطان العثماني محمد الرابع (ت. ١٦٩٣م) في الإشارة إلى الإنكشاريين كـ «عبيدي»، ذكَّرُوه بأنهم عبيدُ الله وحدَه[١٢].

قبل الخوض في العمق، يجب أن نكون حذرين في المصطلحات التي نستخدمها. إن التحرير والإلغاء ليسا الشيءَ نفسَه، ويجب أن ندرك المصطلحَ الذي نستخدمه ومتى نستخدمه. إن التحرير يعني تحرير العبد أو العبيد، وهو مرادِفٌ تقريباً لمصطلح العتق، على الرغم من أن العتق يُستخدم غالباً لإعلان مالِكِ العبد عن إطلاق سراحه، في حين يمكن أن يحدُثَ التحرير بواسطة الدولة. أما الإلغاء فيُفهم على أنه إنهاء العبودية كوضعٍ قانونيٍّ ومؤسَّسيٍّ تماماً.

---

(٨) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبدَه.

(٩) **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام سلمان الفارسي. شكراً لصديقي عمر سليمان على إرشادي لهذا النقل.

(١٠) **سنن أبي داود**، كتاب الأدب، باب لا يقول المملوك ربي وربتي؛ صحيح مسلم، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة... وهذا يذكرنا بدرجةٍ أكبر بنصيحة بولس للسادة ألّا يهدِّدوا عبيدَهم لأنّ كليهما له السَّيِّد نفسه (*κυριος*) في السماء (أفسس ٦: ٩). وكلمة (kyrios) اليونانية هنا هي كلمة السيد نفسها في اللغة العربية وكلمة (master/mr) في اللغة الإنكليزية.

(١١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج٢، ص١٤٢ وج ٣، ص٨٣.

(١٢) Feridun M. Emecen, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülahazalar," in: Feridun M. Emecen, *Osmanlı klasik çağında hanedan, devlet ve toplum* ([Istanbul]: Timaş Yayınları, 2011), p. 49.

شكراً لتلميذي سعيد صالح كيماكجي (Said Salih Kaymakci) على هذا الاقتباس.

هل الإلغاء أصيلٌ في الإسلام أم لا؟

صُوِّر مولدُ الإسلام في فيلم الإنيمي بلال (٢٠١٥م) على أنه كفاحٌ من أجل التحرير والمساواة ضد هياكل العبودية والعنصرية(١٣). لماذا إذاً عندما دفع الدبلوماسيون البريطانيون في منتصف القرن التاسع عشر مصرَ والمغربَ وإيرانَ من أجل إلغاء العبودية في تلك البلاد، ردَّت القصورُ الملكيَّة والعلماء مراراً وتكراراً بعدم قدرتهم على تحريم ما أحلَّ اللهُ ورسولُه(١٤)؟ ولماذا عندما وصلت الأخبار إلى الحجاز عام ١٨٥٥م بأنّ السلطان العثماني حظر تجارةَ الرقيق، أفتى رجلُ دينٍ بارز بأن هذا مخالفةٌ للشريعة ووصم العثمانيين بأنهم مبتدعة(١٥)؟

في ضوء هذه الردود، لم يكن من المستغرب أن يقسم وليام موير (William Muir) (ت. ١٩٠٥م) ـ وهو أحد ضُبَّاط شركة الهند الشرقية والباحث البريطاني البارز في الإسلام ـ أنه ما دام المسلمون يؤمنون بالقرآن

---

(١٣) على الرغم من كونه فيلماً مثيراً للإعجاب، فإن الحجة التحرُّرية في فيلم بلال لم تكن مبنيّةً على القرآن أو السُّنة، بل على الفكر الرواقي، تماماً مثل الردود على العبودية التي استند إليها مسيحيون مثل أوغسطين وبالطبع الفلاسفة الرواقيون. إن والدة بلال علّمته أن الأغلال الحقيقية في قلبه وليست في يديه، وأن تكون عبداً أو حرًّا هو في الواقع مسألةُ تصرُّفٍ وفهم داخليّين. أما العبودية الجسدية فلم تكن ذات بال.

(١٤) Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909* (New York: St. Martin's Press, 1996), p. 92; Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969), pp. 176 and 183, and Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 156.

(ظهر في نهاية مراسلة عام ١٨٤٢م بين مسؤولي القنصلية البريطانية).

انظر أيضاً: Behnaz A. Mirzai, "The 1848 Abolitionist Farmān: A Step towards Ending the Slave Trade in Iran," in: Gwyn Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2005), pp. 96-97 and 99.

أصدر الشاه عام (١٨٤٨م) مرسوماً يحظر تجارةَ الرقيق الأفارقة السود في الخليج الفارسي.

(١٥) William Ochsenwald, "Muslim-European Conflict in the Hijaz: The Slave Controversy, 1840-1895," *Middle Eastern Studies*, vol. 16, no. 1 (1990), pp. 119-121, and Ehud Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 132

كما كانت هناك شائعات بأن العثمانيين سوف يحظرون الأذان، ويمنعون ارتداء الحجاب، ويمنحون المرأةَ الحقَّ في الطلاق من جانب واحد، وأن العثمانيين كانوا يطلبون المساعدة من القوى الأوروبية؛ انظر: Ahmet Pasha Cevdet, *Tezâkir: 1-12*, edited by Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953), vol. 1-12, pp. 133-135.

«فإنَّ العبودية سوف تتدفق من الإيمان، في جميع الأعمار وفي كل بلد»[١٦]. لاحظ سنوك هرخرونيه (ت. ١٩٣٦م) ـ وهو مستشرق هولندي مؤثّر ومسؤول استعماري ـ أنّ الإسلام يسمح للمسلمين بل يأمرهم باستعباد أعدائهم[١٧]. إنّ عدم الانفصام أو التلازُم بين العبودية والإسلام كدِينٍ أمرٌ كرَّره باحثون غربيون كثيرون أحدث، ومنهم باحثون كبار في الإسلام في أفريقيا[١٨]. حتى إن بعض المسلمين اعترفوا بأنّ إلغاء الرق أمرٌ غريبٌ عن الإسلام. شكّكت أمينة ودود ـ الباحثة النِّسْوِية المسلمة من أصول أفريقية ـ علانيةً في أن

---

(١٦) يقدم موير هذا الرأي حول «ثلاثة شُرورٍ جذرية»، وهي: العبودية وتعدُّد الزوجات والطلاق؛ William Muir, *The Life of Mahomet*, 4 vols. (London: Smith, Elder and Co., 1861), vol. 4, p. 321.

(١٧) C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2014), p. 23.

(١٨) يذكر جون هونويك أن العبودية في الإسلام «مباحةٌ من الله»، وأن البشر لا يستطيعون إلغاءَ جوازِها من الشريعة. ويلاحظ بول لوفجوي أن التقيُّدَ الصارم بالشرع والتقاليد في خلافة سوكوتو حال دون أي تفكيرٍ في إلغاء الرق. وحثَّنا جي آر ويليس على أن نتذكَّر أنَّ محمّداً «نبي الإسلام، كان في الواقع مالكاً للعبيد وممارساً لتعدد الزوجات وللتسرّي. . .»؛ انظر: John Hunwick and Eve Troutt Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2002), p. xvi, 181; Paul E. Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," in: Paul E. Lovejoy, ed., *The Ideology of Slavery in Africa* (Beverly Hills, CA: Sage, 1981), p. 208; J. R. Willis, "Preface," in: John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols. (London: Frank Cass, 1985), vol. 1: *Islam and the Ideology of Slavery*, pp. viii-ix.

انظر أيضاً: Frederick Millingen, "On the Negro Slaves in Turkey," *Journal of the Anthropological Society of London*, vol. 8 (1870-1871), p. lxxxvii.

(إنه لمن «البدهي» أن «العبودية متأصلة في النظام الديني والاجتماعي للديانة المحمدية»)؛ انظر: Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, p. 87.

(كتب السفير البريطاني في إسطنبول هنري إليوت عام ١٨٦٩م).

عن هذا «النظام الاجتماعي المقيت الذي هو جزء من الديانة المحمدية»؛ انظر: Humphrey J. Fisher, *Slavery in the History of Muslim Black Africa* (New York: New York University Press, 2001), p. 14.

«(العبودية متغلغلةٌ بشكل وثيق جداً في نسيج الدين الإسلامي ومجتمعه)».

Murray Gordon, *Slavery in the Arab World* (New York: New Amsterdam Books, 1989), p. 19, and Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*, p. 78.

(لا يمكن للمسلمين أن يحرِّموا ما أحلَّ الله).

John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade* (London: Routledge, 2007), p. 58, and Roger Botte, *Esclavages et Abolitions en Terres d'Islam* ([Paris]: André Versaille, 2010), pp. 1-36.

انظر أيضاً مالك شبل الذي حاول الإجابة عن سؤال هل سعى الإسلام إلى إنهاء العبودية أم لا، انظر: Malek Chebel, *L'Esclavage en Terre d'Islam* ([Paris]: Fayard, 2007).

التقاليد الإسلامية قد أسهمت بشكلٍ كبيرٍ في الزخم الأخلاقي أو اللاهوتي الذي كان وراء ما أصبح في النهاية مشروعاً أوروبيّاً لإلغاء الرق. يلاحظ عبد الله النعيم - وهو إصلاحي مسلم سوداني مسلم يدرس في جامعة إيموري - أن الشريعة تفتقر إلى أي «آلية داخلية» يمكن من خلالها إنهاء العبودية نهائيّاً[١٩]، كان هناك آخرون أقلّ ثقةً. فكما ذكر أحد كبار الباحثين في مجال العبودية في الحضارة الإسلامية، ويليام كلارنس - سميث، فإنّ الخطاب الإسلامي حول مشكلة العبودية الأخلاقية كان مدفوعاً بالفعل بالتحدّي المتمثل في إلغاء الرقّ في أوروبا، إلا أنه استند - إلى حدٍّ كبيرٍ - إلى التقاليد الشرعية الإسلامية ما قبل الحداثة، والتوترات اللاهوتية المحيطة بالرق، والتي كانت واضحةً في أصول الإسلام[٢٠].

فهل الرقُّ إذاً شيءٌ من صُلب الإسلام؟ أم أن الإيمان قوةُ تحرُّرٍ قُمِعت جيناتها التحررية من قِبَل قوى التاريخ المادية وإخفاقات المسلمين؟ هل ابتكر المسلمون أو كان بإمكان الفكر الإسلامي أن يبتكر دعوةً محليّةً لإلغاء الرق؟ لقد طُرِحت هذه الأسئلةُ بشكلٍ لا يُصدَّق منذ منتصف القرن التاسع عشر، عندما أصبحت العبودية في الإسلام والعالم الإسلامي سبباً إنسانيّاً رئيساً للدعاة الأوروبيين لإلغاء الرق، وسلاحاً جدليّاً في يد الاستعمار الأوروبي والمبشّرين المسيحيين على حدٍّ سواء[٢١].

لقد ظهر التحدّي الأخلاقيُّ الكبير المتمثّل في الرقّ في الإسلام في ظل الهيمنة السياسية لأوروبا على الأراضي الإسلامية. ونتيجةً لذلك، لا يمكن أبداً إجراءُ نقاشٍ حول الرق والإلغاء بين المسلمين بمعزلٍ عن القوى الكاسحة للاستعمار الأوروبي والإمبريالية الثقافية الغربية، التي بلغت ذروتها

---

(١٩) Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad* (Oxford: Oneworld, 2006), p. 188, and Abdullahi An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), p. 174.

(٢٠) William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 19.

(٢١) انظر على سبيل المثال: Syed Ahmed Khan, *A Series of Essays on the Life of Mohammed* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1981), pp. 20-21; Alexander Morrison, "Twin Imperial Disasters: The Invasions of Khiva and Afghanistan in the Russian and British Official Mind, 1839-1842," *Modern Asian Studies*, vol. 48, no. 1 (2013), pp. 282-283, and Jeff Eden, *Slavery and Empire in Central Asia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2018).

جنباً إلى جنب وبطرائق عديدة من خلال الجدل الدائر حول الإسلام والرق (إن القوى الاستعمارية التي اعتقدت أن إلغاء الرق مُزَعْزِعٌ للاستقرار إذا فُرِضَ في الكثير من المناطق، هو أمرٌ خارج إطار هذه المناقشة)[٢٢]. بالنسبة إلى الكثير من المسلمين، فإنَّ الصرخة الغربية حول شرور العبودية كانت ذريعةً دائمةً لإدانة الإسلام نفسِه. كيف يدافع المسلمُ عن صلاحِ دِينِه في مثل هذا السياق، ولا سيما عندما أصبحت الإدانات الأخلاقية الأوروبية للعبودية - سريعاً - شعوراً عالمياً يشعر به الجميع في عالمنا الحديث ولا يشكِّك فيه إلا منبوذون؟

يمكن إرجاعُ ردود المسلمين الرئيسة على تحدي الرق والإلغاء إلى ثلاثة مراكز؛ ففي شمال أفريقيا العثمانية في أربعينيات القرن التاسع عشر، حوَّل العلماءُ والسياسيون المسلمون خطاباً إسلامياً عُمْره قرونٌ حول عدم شرعية استعباد المسلمين السود إلى مسوِّغ لإنهاء الرقّ تماماً. وفي سبعينيّات القرن التاسع عشر في الهند البريطانية، ظَهرت مقاربةٌ أكثر راديكالية أنكرت أنه كان للرق أيُّ أساسٍ أخلاقيٍّ أو شرعيٍّ في الإسلام. وفي الوقت نفسِه، استجاب المثقفون المسلمون الذين أتوا من الهند والعالم العثماني للدراسة في أوروبا الغربية لانتقادات دعاة إلغاء الرق للإسلام من خلال القول بأنّ نصوصهم الدينية وتقاليدهم الفقهية كانت تهدِف إلى القضاء على الرق في أقرب وقتٍ ممكنٍ. وقد تَبِعَهم على ذلك جماعةٌ من العلماء المسلمين والناشطين السياسيين في حوض البحر المتوسط العثماني. استقرَّ العالم الإصلاحي التونسي محمد بيرم خميس (ت. ١٨٨٩م) في القاهرة وأعاد صياغة حُجج شمال أفريقيا لأجل إلغاء الرقّ بشكلٍ أكثر تطوُّراً. وكان هناك أيضاً الدائرة الفكرية النَّشِطة لمحمد عبده (ت. ١٩٠٥م) ورشيد رضا (ت. ١٩٣٥م) التي نسجت مختلفَ خيوط الحجج الإسلامية المناهضة للرقّ معاً، وعزَّزَتْها بمزيدٍ من الحجج الفنِّيَّة المستمدَّة من التراث الشرعي، وقدَّمتها مجمَّعةً لأجل الجمهور المتحدث بالعربية. وأخيراً، سوَّغ علماء مسلمون أكثر محافَظَةً من

---

(٢٢) انظر على سبيل المثال: عباس محمود العقاد، «مسألة الرق في الإسلام»، منبر الإسلام، السنة ١٨، العدد ٩ (١٩٦١)، ص١٧؛ Bruce Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), p. 210, and Igor Kopytoff, "Cultural Context of African Abolition," in: Suzanne Miers and Richard Roberts, eds., *The End of Slavery in Africa* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988), p. 485.

الشرق الأوسط إلى جنوب آسيا أن التخلي عن الرقّ ليس بسبب أي قناعة أخلاقية، بل لأنه يخدم المصالحَ المجتمعية والسياسيّةَ الإسلامية.

الإسلام كقوة تحرُّرية - تاريخ بديل

لقد رأينا بالفعل أن قليلاً من الحداثيين الإسلاميين - مثل السير سيد أحمد خان (ت. ١٨٩٨م) - كانوا على استعدادٍ لإحداث قطيعةٍ جذريّةٍ مع القراءة المسلَّم بها للقرآن وسيرة حياة النبي واتفاق التقاليد الفقهية الإسلامية، من خلال الجدال بأن القرآن قد حرَّم الرقّ بالفعل. لكن هذا الادعاء لم يُقنع الكثير من المثقفين المسلمين البارزين؛ لأنه كان يستلزم تجاهُلَ القراءات الثابتة للنصِّ المقدَّس، بالإضافة إلى الأدلَّة الظاهرة على التاريخ الإسلامي بدءاً من حياة النبي فما بعدها.

منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى يومِنا هذا، كانت إحدى الحُجَج الأساسية الأكثر نفوذاً التي قدَّمها المسلمون في مواجهة المشكلة الأخلاقية المتمثِّلة في الرّقّ، هي الادعاء بأن الإسلام كان يهدف دائماً إلى إلغاء العبودية، ولكنَّ القرآنَ والرسولَ لم يأمرا بهذا بشكل مباشر[٢٣]. ووفقاً لهذه

---

(٢٣) مِن الذين أيَّدوا هذا الرأي: محمد رشيد رضا: «أسئلة من باريس»، **المنار**، السنة ١٣، العدد ١٠ (١٩١٠)، ص٧٤٢ - ٧٤٨، و«الرق الأبيض والأسود»، ص١٩ - ٢٢؛ محمد أبو زهرة، «تمهيد حول الرق في الإسلام»، في: محمد بن الحسن الشيباني ومحمد بن أحمد السرخسي، **شرح السير الكبير**، تحقيق محمد أبو زهرة ومصطفى زيد (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨)، ج١، ص٧٩ - ٨٠ و٨٤؛ محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط٢ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥)، ص١٦٦ - ١٦٨؛ علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط٥ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص٢٤٢ - ٢٤٣؛ وهبة الزحيلي: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ط٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص٤٤٢ - ٤٤٣، **وموسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة**، ١٤ ج (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠)، ج٣، ص٧٧١؛ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), p. 19; Muhammad Asad, trans., *The Message of the Qur'ān* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), pp. 36 and 251 (on Quran 2:177, 8: 62); Taha Jabir Alwani, *Shaykh Taha Jabir al-Alwani on Issues in Contemporary Islamic Thought* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005), pp. 137-138; Farid Esack, *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today* (Oxford: Oneworld, 199), p. 117; Na'im, *Towards an Islamic Reformation*, p. 174; Ghulam Ahmad Parwez, *What is Islam?: The Quranic Perspective*, edited by Ejaz Rasool (London: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017), pp. 354-355; Muhammad Diakho, *L'Esclavage en Islâm* (Beirut: Albouraq, 2004), pp. 16-21; Riffat Hassan, "On Human Rights and the Qur'anic Perspectivem," *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 19, no. 3 (1982), p. 59; Javed Ahmed Ghamidi, *Islam: A Comprehensive* =

الحُجّة كان الرقُّ متجذِّراً جداً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية لشبه الجزيرة العربية وما وراءها، وكان الإلغاء الفوري سيصبح كارثةً بالنسبة إلى كلٍّ مِن رسالةِ الرسول والاستقرار الاجتماعي. وقد قُدِّمت الحجّةُ نفسُها مِن قِبَل البريطانيين والأمريكيين الذين ألغوا العبوديةَ منذ أواخر القرن الثامن عشر عندما سُئلوا لماذا لم يُدِنْ يسوعُ العبوديةَ(٢٤).

من المحتمل جداً أن يكون للخطاب المسيحيّ تأثيرٌ هنا؛ لأن المثقفين المسلمين الذين طوَّروا هذه الحُجَّةَ كانوا على دراية تامَّة بالتاريخ والديناميات الداخلية لإلغاء العبودية في المسيحية. لقد كانوا في الواقع يقدِّمون حُجَجهم عادةً لدى الغربيين منتقدي الرق الإسلامي. وظَّف رشيد رضا الحربَ الأهلية الأمريكية في التحذير مما كان يمكن أن يحدث إذا أُلغِيَ الرق قبل أن يستعدَّ المجتمعُ والاقتصادُ لذلك(٢٥).

ولعلَّ أولَ مسلم دَفَع بهذه الحُجَّة عن تأجيل الإلغاء كان معاصراً لـ خان، إنه سيد أمير علي (ت. ١٩٢٨م)، الذي كان يدرس القانونَ في لندن في الوقت نفسِه الذي زار فيه خان المدينةَ في أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر. استمرَّ علي ـ وهو مسلم شيعي اختلط بالأوساط التي ألغت العبوديةَ في لندن ـ استمرَّ لاحقاً في العمل كقاضٍ في محكمة البنغال العليا، واشتبك مع كتابات خان عن الرقّ، لكنه شعر أنَّ مزاعمه كانت بعيدة المنال. وخَلُص علي إلى أنَّ الله لم يحرِّم الرقَّ في القرآن، لكن الأحكامَ التي فرضها الإسلام وتشجيعه على العتق كان المقصودُ منها أن تؤدي إلى الانقراض السريع للرق. جادل علي أنّ أي سماح بالرق في الإسلام كان مؤقّتاً، على الرغم من أن المسلمين فشلوا في إدراك ذلك. وحثَّ علي على أنَّ الوقت قد حان أخيراً لاستعادة المسلمين لرسالة إيمانهم المتمثِّلة في التحرير والمساواة

Introduction, translated by Shehzad Saleem, 2nd ed. (Lahore: Al-Mawrid, 2014), p. 447; Feisal Abdul = Rauf, *What's Right with Islam: A New Vision for Muslims and the West* (New York: HarperCollins, 2005), p. 31; Syed Ameer Ali, *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed* (London: Williams and Norgate, 1873), pp. 254-262, and Muhammad Iqbal, "Islam as a Moral and Political Ideal - I," *Hindustan Review*, vol. 20, no. 120 (July 1909), pp. 34-35.

(٢٤) انظر: David B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, revised ed. (New York: Oxford University Press, 1999), p. 535.

(٢٥) رضا، «أسئلة من باريس»، ص٧٤٤. انظر أيضاً: محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، ط٢١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص٤٧.

الإنسانية من خلال النضال لإنهاء الرقّ في كلِّ مكان[٢٦].

كان المصمِّم الثاني المبكِّر لهذه المقاربة في تحدي الرق طالباً يدرس في أوروبا أيضاً، وهو المصري أحمد شفيق (ت. ١٩٤٠م). كان هذا العضو الشاب من النُّخبة العثمانية ـ والذي سيصبح قريباً رجلَ دولةٍ ـ في باريس عندما سمع قَدْحاً في الرق في الإسلام يبشِّر به رجلُ دينٍ فرنسي بارز ومن دُعاة إلغاء الرق. كتب شفيق في ردٍّ نشَرَه بالفرنسية عام ١٨٩١م أنَّ النبي كان «دبلوماسياً لا يضاهَى»، فبدلاً من الاهتمام المباشر بالمصالح القوية لمحيطه المملوء بالعبيد، اتبع محمَّد ﷺ الطريقَ غير المباشر إلى الهدف نفسِه، فحسَّنت تعاليمُه من ظروف العبيد، وقيَّدت وسائلَ الاستعباد، وشجَّعت بشدَّةٍ على العتق[٢٧].

أصبح شفيق صديقاً لرشيد رضا في القاهرة، حيث كان رضا يقوم على إرشاد شابٍّ مصريٍّ آخرَ تلقَّى تعليمَه في كلية الطب الجديدة على النمط الأوروبي في القاهرة[٢٨]. قدَّم محمد توفيق صدقي (ت. ١٩٢٠م) حُججاً مماثِلةً لحُجج أمير علي وشفيق في مقالة كتبها عام (١٩٠٥م) لمجلة رضا الإصلاحية المؤثرة: **المنار**. أكَّد صدقي كتبها النقاطِ التي ذكرها عليّ وشفيق حول كيفية تقييد الإسلام للممرات المُفضِيَة إلى الرق وإلزامه بالمعاملة الإنسانية للرقيق. وعلى الرغم من أنه لا يدَّعي صراحةً أن الإسلام كان سُينهي الرقَّ عندما يكون ذلك ممكناً، فإنه أخذ مساراً آسِراً آخرَ إلى إلغاء الرق. لقد أقرَّ أن الإلغاء كان «إنجازاً عظيماً» يستحقُّ الأوروبيون الفضلَ فيه، إلا أنه ـ وبخلاف ما قد يُظَنَّ ـ كان الإسلام هو الذي ينبغي أن يجلب النهايةَ للرق. كان الأوروبيون قد وصلوا إلى الإلغاء بعد قرونٍ من ممارسة

---

(٢٦) Ali, *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed*, pp. 257-261, and Avril A. Powell, "Indian Muslim Modernists and the Issue of Slavery in Islam," in: Richard Eaton and Indrani Chatterjee, eds., *Slavery and South Asian History* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), pp. 265-269.

(٢٧) Aḥmad Shafīq, *L'Esclavage au point de vue musalman* (Cairo: l'Imprimerie Nationale, 1891), pp. 32-34 and 52.

(٢٨) انظر: أحمد شفيق، **مذكرات في نصف قرن**، ٣ ج في ٤ مج (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨)، ج٢، ص٢٦٩؛ أشاد شيخ عبده العالم الناشط جمال الدين الأفغاني (ت. ١٨٩٧م) بكتاب شفيق بعد نشره؛ انظر: جمال الدين الأفغاني، «الرقّ في الإسلام»، **ضياء الخافقين**، السنة ١، العددان ٤ ـ ٥ (١٨٩٢)، ص١٨١ ـ ١٨٢.

تجارة الرقيق البشعة في المحيط الأطلسي. وعلى الرغم من ادّعاءات المبشِّرين، فقد عملت المسيحية لفترةٍ أطول كمدافِعٍ عن العبودية أكثر من كونها مصدرَ إلهامٍ لإنهائها. في نهاية المطاف، يزعم صدقي أن التقدُّمَ الأخلاقي أو التنويرَ الروحي لم يكن هو ما دفع الأوروبيين إلى إلغاء الرق. كان فقط التقدُّم التِقَني والاقتصادي والعلمي لحضارتهم. وبالنظر إلى القرآن والإرشادات النبوية المتكرِّرة لمعاملة العبيد معاملةً حسنةً وإعتاقهم، يخلُص صدقي إلى أنه لو ظل المسلمون يسيرون بخطى حثيثة على مسار التنمية الأوروبية، لكانوا من دون شكٍّ قد سبقوهم إلى إلغاء الرق(٢٩). ذهب مؤلِّفٌ مصري آخر عام ١٩١١م إلى حدِّ الادعاء بأن الإسلام قد ألهم فعلاً الأوروبيين بإلغاء الرق(٣٠). وأضاف رضا أنه لو اتبع المسلمون المسارَ المنصوص عليه في القرآن، وسِيَرة النبيّ والخلفاء الأربعة الأوائل (الخلفاء الراشدون)؛ لكان الرقُّ قد انقرض في القرن الأول من الإسلام(٣١).

ومهما كان مراد الله، فإن الحقيقة البسيطة هي أن الإسلام لم يُنْهِ الرقّ. ومهما يكن من شيءٍ، فقد أبدعت الحضارةُ الإسلامية نظاماً للرقيق برز في نموذجٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ لإدارة علاقات القوة والولاء، كان فريداً من نوعه في النِطاق والانتشار. وبغضِّ النظر عن ذلك، أكَّد بعضُ العلماء المسلمين المعاصرين أن الحضارة الإسلامية لديها تقليد أصليٌّ مُناهض للرق. ويشيرون في هذا الصدد إلى السلسلة التحرُّرية التي تميَّز بها شريعتي وقطب من نصوص القرآن وأقوال النبي والتقاليد الشرعية الإسلامية، والتي برزت مرةً بعد أخرى في التاريخ الإسلامي. وعلى الرغم من أنهم لا ينكرون تاريخَ

---

(٢٩) محمد توفيق صدقي، «الدين في نظر العقل الصحيح»، **المنار**، السنة ٨، العدد ١٩ (١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، ص٧٣٢ ـ ٧٣٤. كما قال عبد الرحمن الكواكبي (ت. ١٩٠٢م) إن «الشريعة الإسلامية وعلماءها الأحرار» يشكرون الأوروبيين على إنهاء الرق؛ انظر: عبد الرحمن الكواكبي، «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام»، **المنار**، السنة ٨، العدد ٢٢ (١٩٠٥)، ص٨٥٩.

(٣٠) هذا المؤلف هو المصري أحمد المحمصاني؛ انظر: Amal Ghazal, "Debating Slavery and Abolition in the Arab Middle East," in: Behnaz A. Mirzai, Ismael Musa Montana and Paul Lovejoy, eds., *Slavery, Islam and the Diaspora* (Trenton: Africa World Press, 2009), p. 44.

ومن المثير للاهتمام أن المحمصاني يستدلّ بحديثٍ يقول فيه النبي إن جبريل نصحه بعدة أمور، وذكر منها الإحسان إلى العبد «حتى ظننتُ أنه يضرِب له أَجَلاً أو وقتاً إذا بلغه عُتِقَ». لمزيد من المعلومات حول هذا الحديث، انظر الفصل السادس، الهامش الرقم (٥٧).

(٣١) رضا، «أسئلة من باريس»، ص٧٤٤.

الرق الذي كان عليه، فإنهم يسلِّطون الضوءَ على هذه السلسلة التحررية، وبذلك يتبعون مساراً لتاريخٍ بديلٍ للتحرُّرِ.

يأتي أحدُ التعبيرات الأشمل عن هذا التاريخ البديل في كتابات رجل الدين المسلم السنغالي موسى كامارا (ت. ١٩٤٥م)، الذي جَسَرَ بين تقاليد التعليم الإسلامي في وادي نهر السنغال وبين الثقافة الفرنكوفونية في غرب أفريقيا الاستعمارية[٣٢]. وفي القلب من تراث كامارا كان هناك التواريخ التي وضعها لحركات العلماء في غرب أفريقيا وموضع الأفارقة السُّود والرق من الإسلام. ومِثْل الكثير من العلماء المسلمين السابقين، دحض كامارا أسطورةَ لعنة حام، مستنِداً إلى المؤرّخين المسلمين في العصور الوسطى الذين فصَّلوا في بيان عدم صحتها، وكذلك إلى الاكتشافات الحديثة المتعلِّقة بأصول الإنسانية. وقدَّم كمارا أمثلةً على عددٍ من الأولياء والعلماء المسلمين الأوائل العظام الذين كانوا سُوداً، وكيف أنّ عدداً من العبيد الآخرين قد أُعتِقوا. يضيف كامارا أن النبي أعتَقَ جميعَ عبيده قبل وفاته، وأصرَّ على حثِّ الآخرين على تحرير عبيدهم حتى «قال البعض إنه ألزمهم بذلك». ويعيد كامارا رواية الأحاديث الكثيرة والكثير من الحالات التي تُلزم فيها الشريعةُ المسلمين بتحرير عبيدهم. لقد كان تحرير العبد من المناقب، بل لقد كان مطلوباً حتى إذا كان نتيجةً لخداعٍ في الواقع. يروي كامارا قصة ابن عمر (أخطأ كامارا في اسمِه فجعله والدَه: عمر) وهو يُعتِق عبداً له لأجل إظهاره التقوى والصلاح، ولو كان يفعل ذلك فقط ليُحرَّر (من خدعنا بالله انخدعنا له). يختم كامارا بالإشادة بالقوة الاستعمارية الفرنسية لإلغاء العبودية، مُشيراً إلى أنّ الفرنسيين يعتزُّون بالحرّيّة ولا يعتقدون أن أي شخصٍ يمكنه امتلاك شخصٍ آخر. لكنه يُبَيِّءُ ذلك أيضاً في تقاليده الإسلامية الخاصَّة: «ربما كانت هذه رغبة محمَّد ﷺ»[٣٣].

---

(٣٢) انظر: David Robinson, "Un historien et anthropologue sénégalais: Shaikh Musa Kamara," *Cahiers d'ètudes africaines*, vol. 109, no. 28-1 (1988), pp. 99-100.

ينبغي قراءة تصريح روبنسون بأن كامارا قد «اختار حرّياتٍ معينةً» في اتباع الشريعة؛ مقترناً بوصف ديوب لمسوِّغات كامارا وغيره من كبار علماء غرب أفريقيا لتصرفاتهم؛ انظر: Abdoul Malal Diop, "Le Vie et l'oeuvre de Cheikh Moussa Kamara de Ganguel (1864-1945)," (PhD dissertation, Univérsité Cheikh Anta Diop de Dakar, 2014), p. 48 ff

شكراً لبلال وير (Bilal Ware) على هذه المقالة.

(٣٣) Constance Hilliard, "Zuhur al-Basatin and Ta'rikh al-Turubbe: Some Legal and =

إن أكثر المدافعين المعاصرين عمَّا يسميه «خيط التحرُّر» في التاريخ الإسلامي هو أستاذ جامعة كاليفورنيا رودولف (بلال) وير (Rudolph (Bilal) Ware)، الذي يوثِّق كتابه: **قرآن يمشي** (*The Walking Qur'an*) تاريخَ دولةٍ أسَّسها رجالُ دينٍ مسلمون في منطقة سينيغامبيا (السنغال الحديثة وغامبيا ومالي وموريتانيا وغينيا) في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وكيف تقاطعت مع قِوى الرُّوح الإسلامية وتجارة الرقيق في المحيط الأطلسي. بدأ قائِدَا إمارة فوتا تورو (Fuuta Tooro) ـ سليمان بال (ت. ١٧٧٦م) وخَلَفُه عبد القادر كان (ت. ١٨٠٧م) ـ تمرُّداً على الدول القائمة في المنطقة بعد أن شهدوا أَسْرَ المسلمين بغرض البيع في نهاية المطاف إلى تُجَّار الرقيق الأوروبيين. لم يكن هذا مقبولاً بالنسبة إليهم؛ حيث إنه وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية لا يجوز استرقاق المسلمين مِن قِبَل أي شخص.

يضيف وير إلى هذا التقليدَ القويَّ في غرب أفريقيا المتمثّلَ في حِفْظ المسلمين القرآنَ وهم أطفال، بحيث دُمِجَ الكتابُ المقدَّس مع وجودهم وأصبحوا حرفياً قرآناً يمشي. لقد أدَّت رؤية «الكتاب [القرآن] في السلاسل» إلى قيام بال وأتباعه بمحاولة القضاء على استعباد أي مسلم في المنطقة. وقد كان يُعتق أيَّ شخصٍ يمكنه أن يكرِّر عبارةً من القرآن، وإن كان ينطق شهادةَ الإسلام بطريقةٍ غير صحيحة، ولقد ضَمِنَت عدَّةُ معاهدات بين إمامة فوتا تورو والقوى الأوروبية لتجارة الرقيق عدمَ شراء المسلمين للتصدير. وذهب عالِمٌ من أوائل القرن التاسع عشر في المنطقة إلى حدِّ إصدار فتوى تحرِّم بيعَ أيِّ عبدٍ إلى تاجرٍ مسلم إذا اعتقد البائع أنه ربما يبيعه للأوروبيين. ومع ذلك، ففي نهاية الأمر ساعدت القوى الأوروبيةُ ببساطةٍ المنافسين المحلِّيين بتوفير الأموال والأسلحة اللازمة للإطاحة بالإمامة[٣٤].

Ethical Aspects of Slavery in the Sudan as Seen in the Works of Shaykh Musa Kamara," in: Willis, = ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 1: *Islam and the Ideology of Slavery*, pp. 160-180.

كتب كامارا كتاب: **زهور البساتين** بين عامي ١٩٢٠م و١٩٢٥م. وللاطلاع على الرواية عن ابن عمر، انظر: محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ج٤، ١٥٦، و Shafiq, *L'Esclavage au point de vue musalman*, p. 36.

انظر أيضاً: أحمد السلاوي الناصري، **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ٩ ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٥)، ج٥، ص١٣٤.

(٣٤) Rudolph T. Ware, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge and* =

يرفع وير حركةَ بال وكان كدليلٍ متميز على أوراق اعتماد تحرّرية الإسلام. عندما تشكّلت جمعية إلغاء تجارة الرقيق في لندن عام ١٧٨٧م ذكر وير أن بال وكان كانا قد ألغيا العبوديةَ بالفعل في عالمهما. لقد اعتبر أحدُ كبار رجال الدعوة إلى إلغاء الرق البريطانيين كان عام ١٧٨٩م نموذجاً يُحتذَى به للحُكَّام الأوروبيين، ولم يكن بال وكان شذوذاً. لقد نشآ من تقاليد إسلامية كانت موجودةً في سينيغامبيا حينها، وكانت قد بدأت بالفعل في تقييد المشاركة الإسلامية في تجارة الرقيق في المحيط الأطلسي خلال القرن السابق. ويرى وير أنّ المسلمين لم يتعلموا إلغاء الرق من الأوروبيين، لقد كان «هؤلاء المسلمون الأفارقة هم الذين أظهروا لهم كيف حدث ذلك»[٣٥]. شدَّد وير على أنه على العكس من كونهم القادمين المتأخرين الكارهين لإلغاء الرق، «لقد ألغى هؤلاءِ الأفارقةُ تجارةَ الرقيق الأوروبية عشرات إن لم يكن مئات المرات». لقد كان استمرار الطَّلَب الأوروبي على العبيد هو الذي يعيد إحياءَ الرقّ كلما حاول المسلمون القضاءَ عليه (مع ذلك يجب أن نلاحظ الطَّلَب على العبيد من البحر الأبيض المتوسط العثماني كذلك)[٣٦].

هذه الفكرة بأن المسلمين في غرب أفريقيا كانوا ينجزون مهمَّة الإسلام التحررية صبغتْ أيضاً حركةً إحيائية صوفية صغيرة ورائعة في غرب أفريقيا، بدأها الشيخ يعقوبا سيلا (ت. ١٩٨٨م)، وهو باحث مسلم وشيخ صوفي نشأ في المنطقة الحدودية بين السنغال وموريتانيا. لقد عارض يعقوبا النظامَ الاجتماعي الذي اتسم به مجتمعه، والذي احتلَّ فيه العبيدُ السابقون وأحفادُهم المراتبَ الدُّنيا، وعارض كذلك التبذيرَ والعقبات الاقتصادية التي

History in West Africa (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2014), pp. 118-119 and 142; Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), p. 72, and Ghislaine Lydon, "Slavery, Exchange and Islamic Law: A Glimpse from the Archives of Mali and Mauritania," *African Economic History*, vol. 33 (2005), p. 129. =

يصف ابن بطوطة عادةً في تمبكتو تتمثَّل في وضع سلاسل على أقدام الشباب حتى ينجحوا في حفظ القرآن الذي يحرِّرهم؛ انظر: Muḥammad b.'Abdallāh Ibn Baṭṭūṭa, *Ibn Battuta in Black Africa*, edited by and translated by Said Hamdun and Noël King (London: Rex Collings, 1975), pp. 47-48.

(٣٥) Ware, Ibid., pp. 103-104 and 114-116.

(٣٦) Ibid., p. 161.

تعترض حياةَ الأتقياء، مثل ارتفاع تكلفة الزواج. انحدر أتباعُه بشكلٍ رئيس من أقلية السونينك في موريتانيا، وكان الكثير منهم إما من العبيد السابقين أو من أصولٍ ترجع إلى العبيد. لقد علَّمهم يعقوبا أنَّ العبودية كانت تجربةَ معاناةٍ فدائية. وعندما يحيِّي أتباعُه بعضُهم بعضاً يستخدمون كلمة السونينكية: كوماكسو (komaxu)، أي العبد، والتي تؤكِّد الشعور المشتركَ بالانتماء إلى حركتهم، كما تذكِّرهم بأنّ جميع البشر ليسوا أكثر من عبيد لله. في نهاية المطاف، علَّم يعقوبا تلاميذَه أنّ حركتهم كانت خطوةً نحو تحقيق الثورة الاجتماعية التي بدأها النبيُّ محمَّد عندما أعتق المسلمون بلالاً(٣٧).

وصل الكثير من العلماء المسلمين (وبعضهم من غير المسلمين المتعاطفين) في السنوات الأخيرة إلى أدلةٍ أبعد من ذلك زمنيّاً للوقوف على الدوافع الإسلامية نحو العِتْق. ومن الأمثلة المفضَّلة على ذلك أحمد بابا (ت. ١٦٢٧م)، وهو فقيه مالكي بارز من المركز العلمي والتجاري الكبير في غرب أفريقيا تمبكتو. خصَّص بابا رسالةً كاملةً لمناقشة تحريم استرقاق المسلمين، وكيف يجب على المتدينين تجنُّب شراء العبيد إذا كانوا مسلمين، وأخلاقيات معاملة العبيد بشكل صحيح، ودحض أسطورة لعنة حام، والأهم من ذلك: تحديد المجموعات العرقيَّة والمناطق التي أصبحت مسلمة وغيرها التي ظلَّت أرواحية [من الوثنية] في غرب أفريقيا(٣٨).

والمثال الثاني الأقل شهرةً هو مثال عبد السلام بن حمدون جسُّوس (ت. ١٧٠٩م)، وهو فقيهٌ مسلمٌ بارع من فاس. قرَّر حاكم المغرب القوي مولاي إسماعيل (ت. ١٧٢٧م) زيادةَ قوّةِ جيشِه عن طريق استعباد جميعِ

---

(٣٧) Sean Hanretta, *Islam and Social Change in French West Africa* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), pp. 3, 141, 173-174, 178-179 and 214-215.
قاوم الشيخ أمادو بامبا (ت. ١٩٢٧م)، وهو الشيخ الصوفي الأكثر نفوذاً في السنغال، استعبادَ المسلمين بشدّة، لكنه لم يعارض الرقَّ من حيثُ المبدأ؛ انظر: James F. Searing, "'God Alone is King'': Islam and Emancipation in Senegal* (Oxford: James Curry, 2002), pp. 247-248.

(٣٨) Aḥmad al-Tunbuktī Bābā, *Mi'rāj al-Ṣu'ūd: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, edited and translated by John Hunwick and Fatima Harrak (Rabat: Institute of African Studies, 2000), pp. 75-95, and Marta García Novo, "La Doctrina mālikí sobre esclavitud y el Mi'rāŷ de Aḥmad Bābā," *Espacio, Tiempo y Forma*, vol. 23, no. 3 (2010), pp. 75-95.
(أشكر ناثانيال ماثيوز (Nathaniel Mathews) على هذا المصدر الثاني). ظلّ هذا الأمر يمثِّل مشكلةً في ظل خلافة سوكوتو، وقد أدانه قادتها؛ انظر: Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," pp. 210-212.

هؤلاء الأفارقة السود الذين كانوا في السابق عبيداً أو الذين كان أسلافهم عبيداً (يُعرفون جميعاً باسم: الحراطين [الحراثين]، جمعٌ والمفرد: حرطاني) وتجميعهم في أفواج. وقد أنكر الكثير من العلماء المسلمين البارزين هذه السياسةَ صراحةً؛ لأنها تخالِف بشكلٍ صارخٍ أحد أوضح أحكام الشريعة. ففي الواقع يُعَدُّ استرقاق المسلم الحرِّ أحدَ أكبر الكبائر في الإسلام(٣٩). وقف جسُّوس أمام مولاي إسماعيل للاحتجاج على هذه السياسة وأُلقِيَ في السجن على الفور. بعد إطلاق سراحه بشرط التزامه الصمت بشأن قضية إعادة الاستعباد، كتب جسّوس فتوى فقهية صارمة وموثَّقة بشكل جيد خلُصت إلى أن ما كان يفعله حاكُمه كان بمنزلة «النبذ الكامل للشرع الشريف»، لقد كان يربط الشريعة بممارسة شريرة لدرجة أن «الشرع الشريف سيصبح عرضةً للامتهان إلى الأبد». ونتيجةً لذلك، أعيد جسُّوس إلى السجن وتعرّض للتعذيب ثم أُعدِم(٤٠). عانى جسُّوس من الأسوأ، لكنه لم يكن بمفرده بين العلماء المسلمين في مملكة مولاي إسماعيل الذين حاربوا سياسته. لقد ضُويِق الكثيرون منهم أو فروا إلى الجبال(٤١).

وقعت أحداثٌ مماثلةٌ على الحدود الأخرى لدار الإسلام، لقد وجب على القاضي المسلم في هراة في أوائل القرن الرابع عشر أن يتدخَّل مراراً أمام جحافل المقاتلين الأتراك المتمركزين بالقرب من المدينة. لقد غزوا وادي السند، وعادوا بالغنائم والأسرى لبيعهم أو إمساكهم كعبيد. وعندما

---

(٣٩) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، تحقيق عماد زكي البارودي، ٢ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٣)، ج٢، ص١٧٦.

(٤٠) Aziz Abdalla Batran, "The 'Ulama of Fas, Mulay Isma'il, and the Issue of the Haratin of Fas," in: Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2: *The Servile Estate*, pp. 1-15.

للاطلاع على مناقشة حول أحمد بابا وجسوس وآخرين، انظر: John Hunwick, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery," in: Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999), pp. 43-68.

للوقوف على حالة مشابهة إلى حدٍّ ما في سومطرة في القرن التاسع عشر، انظر: William Gervase Clarence-Smith, "Islam and the Abolition of the Slave Trade in the Indian Ocean," in: Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*, p. 139.

للاطلاع على قانون مشابه في نصٍّ قانوني ماليزي يرجع إلى القرن الخامس عشر، انظر: Yock Fang Liaw, *Undang-Undang Melaka: The Laws of Melaka* (The Hague: Martinu Nijhoff, 1976), p. 155.

(٤١) El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*, pp. 163-174.

كانت النساء الهنديات المسلمات يُسْبَيْن في هذه المداهمات، كان القاضي يرتِّب لإطلاق سراحهنَّ. لقد دفع القاضي حياتَه عندما أجبر أحدَ أمراء الحربِ الأتراك على الانفصال عن امرأة مسلمة كان قد اتخذها سُرِّيَّة، وكان عاشقاً لها خصوصاً(٤٢). وبعد أكثر من قرنٍ من الزمان، كان أشهر شاعرٍ صوفي في هراة - الملا جامي (ت. ١٤٩٢م) - لا يزال يتلقَّى التماساتٍ لأجل التدخُّل لدى أمراء الحرب للسبب نفسِه(٤٣). وفي أواخر القرن الثامن عشر، أخذت طريقةٌ صوفية إحيائية في منطقة مينانجكاباو في سومطرة أيضاً على عاتِقِها قضية الحدّ من الاسترقاق العشوائي المتفشِّي. فَهِم العلماء المسلمون الذين قادوا هذا الجهد - مثل توناكو نان توو (Tuanku Nan Tuo) (ت. ١٨٣٠م) - منْعَ الاستيلاءِ على الأشخاص الأحرار وبيع الأقارب على أنه ركيزةٌ لإقامة الإسلام الحقِّ بين الناس(٤٤).

لقد رأينا بالفعل كيف كان هناك منذ القرن الحادي عشر وحتى القرن السادس عشر الميلاديين قلقٌ قويٌّ بين الفقهاء الشافعية من بلاد فارس إلى مصر بشأن شراء العبيد الذين يُجْلَبون إلى البلاد الإسلامية في ظل ظروفٍ مُريبة. كان **الإشكالُ الأول** أن الطريقة التي يُحصَل بها على العبيد غيرُ مشروعة، حيث كانت غاراتٍ غير مأذونٍ فيها، أو من خلال بيعِهم مِن قِبَل عائلاتهم، أو أنهم كانوا مسلمين في الواقع. **والإشكال الثاني** هو أنّ ملكيَّة هؤلاء الأشخاص كانت غير صحيحة؛ لأن العبيد الذين يؤخذون عن طريق أنواعٍ مختلفةٍ من الغارات لا تعتبرهم الدولة غنائمَ حرب إلَّا بعد توزيع الغنائم وإخراج الصَّدَقات المطلوبة [الخمس]. وكما نصح أحمد بابا أولئك الذين يفكِّرون في شراء العبيد الذين هناك شبهةٌ حول وضعهم أن يلزموا جانبَ السلامة، اقترح علماء شافعية، وحتى بعض الحنفية، في آسيا الوسطى خلال هذه الفترة - أنه على المسلمين المهتمِّين بتجنُّب الإثم ألّا يشتروا مِثْلَ

---

(٤٢) Muḥammad b. ʿAbdallāh Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Battuta*, translated by H. A. R. Gibb, 3 vols. (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004), vol. 3, pp. 578-579.

(٤٣) ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, *Nāmehā va Monša'āt-e- Jāmī*, edited by ʿEṣām al-Dīn Urunbāyef and Asrār Raḥmānof (Tehran: Āyene-ye Mirāth, 1999), p. 149.

(٤٤) ووصف أحد المعاصرين هذه المشكلة بأنها شديدة الخطورة، حيث يبيع الرجال قريباتهم كذلك. انظر: Jalāl al-Dīn Faqīh al-Ṣaghīr (Sjech Djilâl Eddîn), *Verhaal van den Aanvang der Padri- Onlusten op Sumatra*, edited by J. J. de Hollander (Leiden: Brill, 1857), pp. 8-9.

شكراً لمحمد رفيق لمساعدته في هذا النص.

هؤلاء العبيد، وبخاصةٍ الإماء، حيث يحتمل أن يطؤوهنَّ بصورة غير مشروعة[٤٥].

يمكن العثور على تقليدٍ مماثلٍ من القلق بشأن ممارسات الاسترقاق التي تخالف الشريعة في التقاليد الإسلامية للهند. كانت الظاهرة الدائمة العنيدة في التاريخ الهندي، وكذلك في مناطق أخرى في حقبة ما قبل الحداثة، هي بيع الآباء والأمهات أطفالَهم ليصبحوا رقيقاً[٤٦]. وعلى الرغم من أن الكثير من الآباء الهنود ـ المسلمون والهندوس ـ الذين فعلوا ذلك إنما فعلوه فقط في الأوقات التي لم يقدروا فيها على إطعام عائلاتهم، فإنه لم يكن من غير الشائع في حالات بيع الآباء والأمهات أطفالَهم أن يكون لديهم أهدافٌ أخرى أقلُّ نُبلاً في ذهنهم[٤٧].

كان بيعُ الأطفال مرفوضاً عموماً؛ لأنه لا أصل شرعيّاً له في المذهب الحنفي الذي كان سائداً في الهند، وكان مشكلةً اجتماعيةً حاول كلٌّ مِن العلماء والحُكّام المسلمين الهنود مَنْعَها. ومع ذلك، فقد كان هناك إغراءٌ

---

(٤٥) Bābā, *Mi'rāj al-Ṣu'ūd: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, p. 50.
ومن هؤلاء العلماء الشافعية: تقي الدين السبكي، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري؛ انظر: تقي الدين السبكي: **قضاء الأرب في أسئلة حلب**، تحقيق محمد عالم عبد المجيد الأفغاني (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٩٣)، ص٥٣٩ ـ ٥٤٨، **وفتاوى السبكي**، ٢ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج٢، ص٢٨١ ـ ٢٨٥ انظر أيضاً: **حَل إشكال الأفكار في حِلِّ أموال الكفار**،
Shehzade Muhammad Korkud, *Islâm'da Ganimet ve Cariyelik* (Istanbul: İsar, 2013).
ويأتي التشديد الحنفي المثير للاهتمام على هذا من افتخار الدين طاهر البخاري (ت. ١١٤٧ ـ ١١٤٨م)، الذي قيل إنه تزوج من إحدى الإماء التركيات التي اشتراها (بدلاً من أن يطأها كسُرِّية) بسبب خشيته من أن تكون قد جُلبت بصورةٍ غير مشروعة؛ انظر: W. H. Macnaghten, *Principles and Precedents of Moohummudan Law* (Calcutta: Church Mission Press, 1825), p. xxxiii.

(٤٦) أدت المجاعة التي تسبّب فيها غزو الجراد لمقاطعة خراسان الإيرانية عام (١٩٠٤م) إلى قيام الكثير من العائلات هناك ببيع أطفالهم كعبيدٍ للتركمان الرُّحَّل؛ انظر: Behnaz A. Mirzai, *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800-1929* (Austin, TX: University of Texas Press, 2017), p. 79.

(٤٧) Andrea Major, *Slavery, Abolitionism and Empire in India, 1772-1843* (Liverpool: Liverpool University Press, 2012), pp. 58, 65 and 152-158; David Eltis and Stanley Engerman, "Dependence, Servility, and Coerced Labor in Time and Space," in: David Eltis and Stanley Engerman, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, 4 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), vol. 3: *AD 1420-1804*, p. 15, and Shafaat Ahmad Khan, ed., *John Marshall in India* (London: Oxford University Press, 1927), pp. 18, 125 and 150.

ممتدٌّ للاعتراف بعادة بيع الأطفال، وبخاصةٍ في أوقات الفاقة، عندما كان يبدو أن هذه الممارسة لا يمكن السيطرة عليها. ففي منتصف القرن السادس عشر الميلادي، صنَّف أحد الفقهاء مختصراً شاملاً في الفقه الحنفي لإبراهيم عادل شاهي (ت. ١٥٥٨م)، حاكم إمارة بيجابور على الحافة الغربية لهضبة الدكن الهندية. تضمَّن هذا الكتابُ ـ الذي أصبح يُعرف باسم: فتاوى إبراهيم شاهي ـ حُكْماً يقضي بأنه يجوز للوالدين بيعُ أطفالهم ليصبحوا عبيداً إذا اضطرهم الجوعُ إلى ذلك[٤٨]، وقد أثار هذا جدلاً متكرّراً. يروي الباحث والمؤرخ لشمال الهند عبد القادر البدايوني (ت. ١٥٩٦م) كيف أنّ أحد الفقهاء البارزين في عصره ـ مبارك ناجوري (ت. ١٥٩٣م) ـ قد أفتى بجواز بيع الأطفال بناءً على كتاب فتاوى إبراهيم شاهي على الرغم من أن الكتاب يخالف الرأي المعتمدَ في المذهب الحنفي[٤٩]. ربما أصدر الإمبراطور المغولي في ذلك الوقت ـ أكبر (ت. ١٦٠٥م)، في محاولةٍ لإيجاد حلٍّ دائم ـ مرسوماً مفاده أن الآباء الذين أجبرهم الجوعُ على بيع أطفالهم يمكنهم أن يشتروهم مرةً أخرى عندما يتحسَّن وضعهم[٥٠].

ظهر الجدلُ حول بيع الأطفال في السنوات الأولى من الإدارة البريطانية المباشرة على شمال شرق الهند في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الثامن عشر، وظلَّ مسألةً ذات أهمية إنسانية كبيرة. لقد أزعجت هذه الممارسةُ بشدَّةٍ اثنيْن من المحافِظين المتعاقبين لشركة الهند الشرقية، لدرجة أنهما تعهّدا بمبادراتٍ (دون جدوى) لإنهاء العبودية في الهند؛ لأنهما كانا يعلمان أن هذا الإجراء الصارم فقط هو الذي يمكن أن يمنع بيعَ الأطفال. استفسر مسؤولون قانونيون في شركة الهند الشرقية عام ١٨٠٨م حول ما يقوله الفقه الإسلامي في هذا الشأن، وأجاب الفقهاء المسلمون بأنه لا يجوز أن يدخل أحدٌ الرقّ عن طريق البيع، ولكن عن طريق صورٍ معيَّنة من أَسْر المسلمين

---

(٤٨) هذا الكتاب المسمَّى: **إبراهيم شاهية في فتاوى الحنفية**؛ من تأليف شهاب الدين أحمد نظام الجيلاني (أو الكيكاني) (توفي حوالى ١٥٣٤م)؛ انظر أيضاً: كاتب جلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق محمد عبد القادر، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ج١، ص٨٣.

(٤٩) ʿAbd al-Qādir Badāyūnī, *Muntakhab al-Tavārīkh*, p. 301, <https://bit.ly/3rpdXJR>.
انظر أيضاً: عبد القادر البدايوني، **منتخب التواريخ**، ج٣، ص١١٢.

(٥٠) البدايوني، المصدر نفسه، ج٢، ص٤٠٥.

لغير المسلمين في الأراضي غير الإسلامية، وأنه لا يجوز بيع الأطفال رقيقاً حتى في أوقات المجاعة(٥١).

إلغاء الرق.. لمن؟ الدوائر المركزية للإلغاء

ربما كانت استجابة الفقهاء المسلمين للمخاوف البريطانية بشأن العبودية في الهند هي أقدم مثال على محاولة المسلمين «حياكة أو نسج» مسألة الرق في الإسلام لجمهورٍ غربيٍّ(٥٢). وعلى الأقل كان بعض المسؤولين

---

(٥١) Amal Kumar Chattopadhyay, *Slavery in the Bengal Presidency 1772-1843* (London: Golden Eagle Publishing House, 1977), pp. 81-83 and 158-161.

(٥٢) كان فقهاء الحنفية الذين ردُّوا على البريطانيين انتقائيِّين بالتأكيد. كانت إحدى القضايا المثارة هي: هل يجوز للمسلمين أن يشتروا عبيداً باعتْهم أُسَرُهم غيرُ المسلمة خارج دار الإسلام. ووفقاً للقول المعتمد في مذهب الحنفية إذا دخل مسلمٌ إلى دار الحرب بإِذْنٍ من النظام [بأمان]، فلا يجوز أن يشتري من الحربي ابنَه، أو أن يشتري أي فرد آخر من أفراد الأسرة يبيعه؛ حيث لا يجوز لأحدٍ أن يملكَ (ومن ثَمَّ أن يبيعَ) ابنَه أو أيَّ قريبٍ آخر له بشكل صحيح. ومع ذلك فقد كان هناك رأيٌ آخر يقول إنّ هذا الزائر المسلم يجوز له شرعاً شراء غير مسلم كان حرّاً في السابق ولكن استعبده غيرُ مسلمٍ آخر ليس قريباً له بشرط أن يكون استعباد الأشخاص الأحرار في تلك الثقافية غير الإسلامية أمراً جائزاً. بل إن الفقيه الحنفي البغدادي البارز أبا الحسن الكرخي (ت. ٩٥٢م) رأى أنه يجوز للمسلمين الذين يزورون دار الحرب شراء أبناء غير المسلمين إذا باعوهم ما دام ذلك مقبولاً في تلك الثقافة. وهذا ما يراه الولوالجي (المتوفى حوالى ١١٤٥م) صحيحاً، أي أن أي عمليةِ بيْعٍ تُعتبر مقبولةً في تلك الثقافة غير الإسلامية تكون جائزةً صحيحةً للمشتري المسلم؛ انظر: عبد الرشيد الولوالجي، **الفتاوى الولوالجية**، تحقيق مقداد موسى فريوي، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج٢، ص٣٠٧. وفي كتابات ابن عابدين (ت. ١٨٣٦م) المؤثرة اختُزِل هذا الأمرُ إلى تحريم شاملٍ لشراء مثل هؤلاء الأطفال؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ٤: ١٦٠. فيما يتعلق بشراء العبيد من الأفارقة السود الوثنيين، يرى العالم الإباضي أطفيش أنه (يُكره) شِراء رعايا الحاكم إذا باعهم، أو بيع الزوجة من قِبَل زوجها أو بيع أحد أقاربه... وأما شراء طِفْل من والديه فالقول الأول إنه لا يجوز والثاني يجوز. أما بالنسبة إلى الأفارقة غير السود (السودان) [المشركين غير أهل الكتاب]؛ فإذا كان بيع الأطفال جائزاً في دِين هؤلاء الناس، فإن شراءهم حرام أو مكروه على المسلمين، إلا أنه يجوز في حالة المجاعة، على الرغم من عدم جواز بيعه أبداً من غير مسلم يعيش تحت حكم المسلمين (أي: الذمي، ولا يجوز بيع الطفل الموحِّد)؛ انظر: ومحمد يوسف أطفيش، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، ١٧ ج (جدة: مكتبة الإرشـــــاد، [د. ت.])، ج٨، ص٢٦٥ ـ ٢٦٨، و Yacine Daddi Addoun, "Slavery and Abolition in Ibāḍī Theology: The Thought, the Un-Thought, the Unthinkable," in: Ersilia Francesca, ed., *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (Hildesheim: Georg Olms, 2015), pp. 235-236

لاحظ الرحَّالةُ المسلمون في العصور الوسطى أن السُّلاف والوثنيين من خزر السهول (أي غير اليهود أو المسيحيين) كانوا يبيعون أطفالَهم عبيداً في ظروف معينة (مثل دفع غرامة أو دَيْن كما بين بين السُّلاف)؛ انظر: César E. Dubler, *Abū Ḥāmid El Granadino y su Relación de Viaje por Tierras Eurasiáticas* (Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1953), p. 24 =

البريطانيين مقتنعين بذلك الجواب. لقد أفاد أحدُهم (بشكلٍ غير دقيق) أن العبودية قد انقرضت تقريباً بين المسلمين في الهند؛ حيث لا يمكن جلب العبيد إلا من خلال أَسْرِ غير المسلمين في الأراضي غير المسلمة(٥٣). من الواضح أن تهدئة القلق البريطاني إزاء تجارة الرقيق قد أدت دوراً واضحاً في إجابة الفقهاء المسلمين؛ لأنهم أغفلوا أنّ الكثير من العبيد في الأراضي الإسلامية لم يصبحوا عبيداً على أيدي المسلمين، لقد كانوا بالفعل عبيداً، جرى شراؤُهم من تُجَّار الرقيق الذين استولوا عليهم أو اشتروهم من تاجر آخر غير مسلم، افتُرِض أن ملكيته لهذه السِّلع مشروعة(٥٤).

يقدِّم باحثٌ مسلمٌ آخر كان يعمل مع شركة الهند الشرقية ـ هو عبد القادر خاني (ت. ١٨٤٨م) ـ نقطةَ انعطاف رائعة في الخطاب الإسلامي حول الرق، والانتقال من الخيط الإسلامي لـ العتق كما هو مُعبَّرٌ عنه في الفكر الفقهي الإسلامي إلى الإلغاء المطلق، ومن الاعتراضات المحدَّدة على بعض الانتهاكات لأحكام الشريعة الإسلامية المتعلِّقة بالرق إلى المزيد من الشكوك الأخلاقية العامَّة حول الرق في حد ذاتها. كتبَ خاني بعد مرسوم الشركة الصادر عام ١٨٤٣م والذي ينكر الوضعَ القانوني للعبودية، ليحكي غاضباً كيف أنه حتى العشرينيات من القرن التاسع عشر ما زال بعضُ العلماء يُصِرّون على الاستشهاد بـ فتاوى إبراهيم شاهي لتجويز بيع الأشخاص أطفالَهم. وجمع بين هذه الممارسة مع بيع الجواري الذين ينجبون أطفالاً لأسيادهم (بالمخالفة للشريعة أيضاً) باعتبار الجميع ظُلماً كبيراً ساهم في المقام الأول في فقدان المسلمين حكمَ الهند لصالح البريطانيين. ومع ذلك، فإنه فيما يبدو كتابةً غامضةً للغاية باعتراف الجميع، يبدو أن خاني كان يوجه انتقاداتِه تجاه «عاداتٍ شريرةٍ» أكبرَ جرى القضاء عليها بالكامل تقريباً مِن قِبَل البريطانيين في الهند والأراضي الأخرى(٥٥). وعلى الرغم من أنه لا يفسِّر بشكلٍ واضحٍ ما يقصده بهذا أو ما هي عواقب مثل هذا الحُكم، فإنه لم يكن يمكن أنْ يقصدَ سوى مؤسسة الرق.

= انظر: أبو إسحاق إبراهيم الإصطخري، **مسالك الممالك** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠) (إعادة إصدار لنسخة م. ج. غويه ـ مطبعة بريل، ١٩٢٧)، ص٢٢٣.

(٥٣) Macnaghten, *Principles and Precedents of Moohummudan Law*, p. xxx.

(٥٤) السبكي، **فتاوى السبكي**، ج٢، ص٢٨٥.

(٥٥) ʻAbd al-Qādir Khānī, *ʻIlm va ʻamal* (Karachi: Educational Press, [1961]), vol. 2, pp. 184-185.

تظلُّ اهتمامات الفقهاء الهنود من الحنفية والشافعية غامضةً نسبياً، إلا أنّ حالاتٍ مثل أحمد بابا غالباً ما تُعتَبَر أمثلةً لا لَبْس فيها على المسلمين الذين عارضوا العبودية وسعوا إلى إلغائها. يذكر وير مراراً وتكراراً أن «بال» و«كان» قد ألغيا العبودية في عالمهما السنغامبي. وفي نقاشٍ عبر الإنترنت بين الباحثين الغربيين في الإسلام والتاريخ الإسلامي، أشار أُستاذٌ مسلم من أوروبا إلى أحمد بابا بصفته مُسلِمَ ما قبل الحداثة الذي حرَّم العبودية.

ولكن، هل هذا دقيق؟ لقد أنهت إمارة فوتا تورو العبودية في سينيغامبيا فعليّاً لفترة من الزمن، لكن ذلك كان عن استعباد المسلمين فقط. أكد جسّوس وأحمد بابا مراراً أنه لا يجوز استرقاق المسلمين، إلا أنه لم يكن لديهم أيُّ وَخْزِ ضميرٍ بشأن استرقاق غير المسلمين. في الواقع، كان بابا أقل «تقدُّميّةً» في هذه المسألة من القول المعتمد لمذهبه الفقهي المالكي. لقد كان الحكم في المذهب المالكي عموماً أنه إذا ادعى الشخص الذي استُرِقَّ أنه مسلمٌ، ومن ثَمَّ لا يجوز استرقاقُه؛ فإن ادعاءه يُصدَّق، ويقع عبءُ الإثبات على تاجر الرقيق لإثبات كذبه. وعلى خلاف ذلك، رأى أحمد بابا أنه لا اعتبار لادعاء الشخص المستَرَقّ ما لم يتمكّن من تقديم بعض الأدلة المباشرة (بيِّنة) على دعواه[٥٦]. سيصبح هذا هو القول المعتمد في المذهب بعد بابا، على الرغم من بقاء القول الآخر[٥٧].

ومع ذلك، فلم يكن لدى أي من هؤلاء العلماء أيُّ اعتراض أخلاقيٌّ على الرق. في الواقع، يمكن للمرء حتى الاعتراضُ على أن إخفاقهم في

---

(٥٦) ربما كان بابا أكثر تحفُّظاً في هذه النقطة لأنّ قضية العبيد الذين يزعمون أنهم ينحدرون من بلادٍ إسلامية كانت ظاهرةً حقيقية في سياقِه وليست مجرَّدَ مسألة نظرية؛ انظر: Bābā, *Mi'rāj al-Ṣu'ūd: Ahmad Baba's Replies on Slavery*, pp. 28 and 50.

انظر رأياً مماثلاً أيضاً لدى الشافعية؛ محمد علي المالكي (تحقيق)، قرة العين بفتاوى علماء الحرمين، ٣٣٨ (ناقلاً عن محمد صالح الزبيري (ت. ١٨٢٥م) أنه إذا اعترض العبدُ على بيعِه بأنه حرٌّ فإن افتراض الحرية الإنسانية مقَدَّمٌ على حق الملكية للبائع). انظر أيضاً: John Hunwick, "Notes on Slavery in the Songhay Empire," in: Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2: *The Servile Estate*, p. 19, and Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio*, 2nd ed. (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994), pp. 77-78.

(٥٧) Rainer Osswald, *Sklavenhandel und Sklavenleben zwischen Senegal und Atlas* (Würzburg: Ergon, 2016), pp. 30 and 38.

يبدو أنّ الرأيَ الذي يقبل ادعاءَ العبد حول حريته كان أكثر انتشاراً في أقصى الجنوب ذهاباً إلى منطقة الساحل، انظر: Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, pp. 83-87.

رؤية الشر الأخلاقي المتأصِّل في استرقاق أي شخص قد تفاقم بسبب ما كان في الواقع تساهُلاً منهم في التمييز الديني عموماً[٥٨]. إنّ هذا الحكم مُغْرٍ، وفي الواقع يبدو لا مفر منه بالنظر إلى المشاعر الحديثة، إلا أنّ هذا خطأٌ. إن النظر إلى شخصياتٍ مثل بابا وجسوس على أنها مخطئة لعدم إدراكها أن العبودية خاطئة بشكل قاطع ومباشر بالنسبة إلى جميع الناس، هو تعثُّرٌ في فخ الراهنية. فنحن نفترض أن الفئات الوحيدة التي لها معنى حقيقي هي تلك التي لها معنى بالنسبة إلينا الآن، وننسى أنه في وقتٍ ما قد تبدو خياراتُنا حول الموضع الذي يجب أن تُرسم فيه خطوطٌ ذات مغزى ـ متقلِّبةً مثلما تبدو خيارات بابا وجسوس اليوم.

ومثلما يتحوَّل مفهوم «العبودية» عند فحصِه إلى رمالٍ متحركة، فإن مفهوم «الإلغاء» يثبت أيضاً أنه أكثر تعقيداً مما كان متوقّعاً. في الواقع، إنه كما أنّ فهمنا لماهية «العبودية» وكيف يجب أن نحكم عليها هي توقّعات متعلِّقة بالتاريخ المحدَّد للغرب الأطلسي، فإن كلمة «الإلغاء» ليست واضحةً بصورةٍ مثاليةٍ تماماً أكثر من كونها منتجاً خاصّاً بالتاريخ الغربي الحديث[٥٩]. وعلى الرغم ممّا رأيناه حول عدم استدامة سرديَّة الصحوة الأخلاقية للإلغاء، فلا يزال هناك اعتقادٌ صلب بين الكثير من الباحثين الغربيين وغير الباحثين على حدٍّ سواء أن جذوة الإلغاء كانت دائماً حاضرةً كفضيلة أخلاقية في شخصية أوروبا الغربيّة، أشعلت طريقَها ببطءٍ من خلال تراكم القرون الوسطى. وذلك لأن سردية الصحوة الغربية في وجه شر العبودية ثم جَرّ الشرق وأفريقيا وكل مكانٍ آخر باستثناء الغرب إلى النُّور عن طريق الإلهام والقوة كان حاسماً في تشكيل الهوية الغربية[٦٠].

من المحتمل أن يُتَّهم العلماء المسلمون المعاصرون ببناء سرديةٍ جديدةٍ عن الإسلام كقوةٍ إلغائيةٍ للرق، إلا أنّ أجيالاً من المثقفين الغربيين صاغوا سرديةً مماثلةً متعدِّدة الطبقات حول كيف انتهت العبودية في الغرب المسيحي وعلى يده. قد يتبجَّح الغربيون الفخورون بالإلغاء بأن المسلمين لم يفكروا قطُّ في إنهاء العبودية، ولم يشعروا أقلَّ شعورٍ بأنهم مُضْطَرّون إلى فِعْل ذلك،

(٥٨) للاطلاع على نتيجةٍ مماثلةٍ انظر: Lovejoy, "Slavery in the Sokoto Caliphate," p. 210.
(٥٩) Hanretta, *Islam and Social Change in French West Africa*, p. 212.
(٦٠) Ibid., p. 210 ff.

من دون ضغوط سياسية غربيّة مدفوعة أخلاقيّاً. ولكن إذا كان التقليد لا يمكن أن يُثبت جدارتَه الذاتية إلّا من خلال صحوة أخلاقية عفوية؛ فلن يستطيع الغربُ أيضاً أن يدَّعي الفضلَ في ذلك، فإنه من دون التغيرات الاقتصادية والتكنولوجية الضخمة للصناعة المبكِرة وظهور النظام الرأسمالي، لَما قَبِلَت المجتمعاتُ الغربية التخلِّي عن العبودية(٦١).

لقد رأينا بالفعل كيف رُبِطت سردية الصحوة الأخلاقية ـ على الرغم من هشاشتها ـ ارتباطاً لا ينفصم مع الإيمان بعالم حديثٍ وتقدُّميٍّ بقيادة الطليعة الأخلاقية للغرب. وهناك أسطورة مماثلة تدور حول المسيحية؛ ظلَّت الأطروحةُ القائلة إنّ المسيحية حسَّنت وضعَ العبيد في العالم الروماني (أو ستظلّ) إنجيلاً لأجيالٍ من المؤرخين الغربيين ومعلِّمي مدارس الأحد على حدٍّ سواء على الرغم من دحضها مراراً وتكراراً منذ منتصف القرن العشرين(٦٢). إضافةً إلى ذلك، فمنذ حقبة الكارولنجيين فصاعداً، فإنه في جميع أنحاء العصور الوسطى في أوروبا الغربية، كان أيُّ حظر على الاستعباد موجود في هذه الحقبة: هو حظر لاستعباد المسيحيين أو بيعهم. وفي بعض الأحيان، كان يُعنَى بالمسيحيين هنا أولئك الذين يتبعون البابا في روما فقط(٦٣).

ساعدت سرديات التحرُّر من العبودية في تشكيل السرديات الوطنية لأوروبا الغربية. فابتداءً من عام ١٥٧١م أعلن ملوك فرنسا مبدأ «لا عبيدَ في

---

(٦١) Peter Kolchin, "Some Controversial Questions Concerning the Nineteenth-century Emancipation from Slavery and Serfdom," in: Michael Bush, ed., *Serfdom and Slavery: Studies in Legal Bondage* (London: Longman, 1996), pp. 44-49, and Thomas Bender, "Introduction," in: Thomas Bender, ed., *The Antislavery Debate* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), p. 2.

(٦٢) William Linn Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1955), p. 152 ff., and Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), pp. 209-214.

(٦٣) Sally McKee, "Slavery," in: Judith M. Bennett and Ruth Mazo Karras, eds., *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 289, and A. G. Kennedy, "Cnut's Law Code of 1018," *Anglo-Saxon England*, vol. 11 (1983), p. 74.

في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي أصدر أسقف ورشستر حرماناً كنسياً لتُجَّار العبيد الإنكليز الذين يبيعون العبيد الإنكليز إلى أيرلندا من بريستول؛ انظر: Rosalind Brooke and Christopher Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages* (New York: Barnes and Noble, 1984), p. 106.

فرنسا»، وهو شعارٌ تردَّد في بريطانيا بعد أن حكم اللورد مانسفيلد (Mansfield) عام ١٧٧٢م أنّ العبودية غير طبيعية وغير مقبولة في إنكلترا. فكرة أن جميع الفرنسيين أو جميع الإنكليز كانوا أحراراً وأن أراضيهم مساكن للحرية كانت جزءاً لا يتجزَّأ من بناء الهوية السياسية الفرنسية والبريطانية. وبطبيعة الحال، كان من الأهمية بمكان ـ وللمفارقة ـ للنجاح المادي لتلك العوالم: استغلالهم الهائل لسُخْرة العبيد في مستعمراتهم في القرن التاسع عشر(٦٤).

إنّ نهايةَ العبودية هي معجزة ولادة الحضارة الأوروبية. إنها شيءٌ لا يقلُّ عمَّا دعته شخصية أصيلة مثل المؤرخ الفرنسي البارز مارك بلوش (Marc Bloch) (ت. ١٩٤٤م) من أن اختفاء العبودية في أوروبا الغربية كان «أحد أكثر التحولات عمقاً» على الإطلاق. لقد رأى المؤرخون الإنسانيون في القرن التاسع عشر أنه التقارب الحتميُّ بين الشخصية الكلاسيكية الغربية (يمكن أن تقرأها: الرواقية) وبين الشخصية المسيحية. واعتبر المؤرخون الماركسيون الأوروبيون أنها خطوة حاسمة وحتمية تاريخية في رحلة أوروبا الاقتصادية المحتومة(٦٥). فبين المؤرخين الأوروبيين من جميع الاتجاهات، كانت فكرةُ أنّ العبودية الأصلية «انتهت» في أوروبا الغربية في مرحلةٍ ما في أوائل العصور الوسطى قد أصبحت بدَهيّة(٦٦).

إلا أنه ـ وكما حدث في حالتي أحمد بابا وجسوس ـ تعتمد هذه القصةُ على فهم محدَّدٍ لماهية العبودية ومَن الذي كان عبداً. أظهرت سوزان موشر ستوارد (Susan Mosher Stuard) أنّ حقيقة العبودية التي انتهت في أوروبا أنها

---

(٦٤) Sue Peabody, *There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 5.

(٦٥) Joseph Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, translated from German by Thomas Wiedemann (Oxford: Basil Blackwell, 1974), pp. 171-177.

(٦٦) تذكر سالي ماكي أنه بحلول منتصف القرن العشرين اتفق المؤرخون على أن العبودية قد انتهت في أوروبا الغربية بحلول القرن التاسع. لكن بقي هناك خلافٌ جاد، فقد أثبتت بونسي أن العبودية استمرت على الأقل حتى القرن الحادي عشر في جنوب غرب أوروبا. ويبدو أن العبودية استمرت في الدنمارك والسويد حتى منتصف القرن الثاني عشر؛ McKee, "Slavery," pp. 282 and 284; Pierre Bonnassie, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), pp. 1 and 56; Ruth Karras, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), pp. 137-138, and David A. E. Pelteret, *Slavery in Early Medieval England* (Woodbridge, UK: Boydell Press, 1995), pp. 13-24.

كانت «العبودية» باعتبارها الرجال الذين يعملون في الحقول. فحتى بعد انتهاء هذه العبودية الزراعية/الذكورية، ظلّت النساءُ إماءً منزلياتٍ، يعملن في منازل على ساحل البحر المتوسط الأوروبي حتى نهاية القرن الخامس عشر. يجبرنا ديفيد وايت (David Wyatt) على مواجهة افتراضاتنا حول ماهية «العبودية» بالضبط، بأنه إذا اعترفنا بالعلاقة الواضحة بين استعباد الإناث والاستغلال الجنسي؛ فإن استعباد النساء ـ من خلال الاتجار بالجنس ـ ما زال مستمرّاً حتى اليوم(٦٧). في الواقع، يمكن فهم حركة إلغاء العبودية الحديثة ككلٍّ ـ بحملاتها المستمرة ضد العمل الاستعبادي، والاتجار بالبشر، وعمل السجون ـ على أنها محاولة لإزالة القيود التي كانت الرؤيةُ الغربية تُضيِّق بها نسبياً منذ فترة طويلة ما يمكن أن يكون «عبودية».

نحن نخطِّئ العلماءَ المسلمين في نضالهم لحماية المسلمين فقط من الرق في حين كانوا يدافعون عن استرقاق غير المسلمين؛ لأن هذا التفريقَ يبدو صعبَ الفهم. عندما وجد قائد مسلم لغارة عبيد في ثلاثينيات القرن التاسع عشر في الجزائر الحالية أن جندياً قد أسر مسلماً خطأً في الغارة، اعتبر ذلك إهانةً أخلاقيةً عميقةً. لقد صاح القائد: «إنه أخوك في الدين، إنه يشهد أنه لا إله إلا الله مثلك»(٦٨). وكانت إحدى معجزات وليٍّ مسلم من المغرب هي أنه عندما سباه الأوروبيون ووضعوه على متن سفينة العبيد الخاصَّة بهم، لم تتحرك السفينة، وعلى الرغم أن خاطفيه حاولوا إطلاق سراحه، فقد رفض المغادرة حتى يُفكَّ جميعُ المسلمين الذين على متن السفينة(٦٩). هنا نسأل، كيف يمكن أن يكون هؤلاء الناس عمياناً؟ كيف لم يروا أن الحرية حقٌّ إنسانيٌّ يستحقه جميعُ البشر؟

ولكن ربما نحن أيضاً عُمْيٌ في عصرنا. لماذا يجب أن يقتصر الحقُّ في عدم استغلال عمل الفرد وتقليص حقوقه الأساسية على نوعٍ معيَّن، ألا وهو الإنسانُ العاقل؟ ألا تعاني القُرُود والثدييات الرئيسة الأخرى أيضاً من العمل

---

(٦٧) Susan Mosher Stuard, "Ancillary Evidence for the Decline of Medieval Slavery," *Past and Present*, vol. 149, no. 1 (1995), pp. 3-28, and David Wyatt, *Slaves and Warriors in Medieval Britain and Ireland, 800-1200* (Leiden: Brill, 2009), p. 397.

(٦٨) Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, p. 72.

(٦٩) ابن مريم التلمساني، **البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان**، تحقيق عبد القادر بوباية (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤)، ص٢٣١.

الشاق أو الحبس في القفص أو الانفصال عن أسرهم؟ تبنّى المؤيدون الصارمون لحقوق الحيوان لغةَ إلغاء الرقّ بوعي؛ لأنهم يعتبرون أن احتجاز الحيوانات للعمل أو الترفيه أو الطعام لا يختلفُ عن العبودية (وهي أسوأ في حالة تناول اللحوم). لماذا تكون الحياة غير البشرية والمعاناة فيها أقلّ من حياة البشر ومعاناتهم؟ وفقاً لهؤلاء الناشطين، فإن وَضْع مثل هذا التفريق بين الأنواع أمر تعسُّفيٌّ تماماً. من المغري الرد على هؤلاء بأن البشر لديهم وعي متقدِّمٌ فريدٌ بألمهم ووفاتهم، لكن المدافعين عن حقوق الحيوان الصارمة يردون بأن هذا غير مُتَّسِق. فإنه إذا كانت حقوقُنا تابعةً لوعينا أو فهمنا؛ فلماذا لا تُمنح حقوقٌ خاصَّة للأساتذة اللامعين، ويُحرَم منها عُمَّال المصانع أو ذوو الإعاقات الخطيرة؟ يمكننا الرد على ذلك: لأنهم جميعاً بشر. ولكن لماذا هذا التمييز مهمٌّ أكثر أو أقل من أي تمييز آخر[٧٠]؟

تبدو هذه الحججُ بخصوص حقوق الحيوان مُضحكةً. قد يجد الكثيرون أنه من الصعب كتم ضحكةٍ حيال تنبيه منظمة: البشر للمعاملة الأخلاقية للحيوانات (PETA) الناسَ نحو الخيول المستعبدة. ستتدخّل بأنه بالطبع البشر مختلفون عن الحيوانات، ومن ثَمَّ يردّ نشطاء حقوق الحيوان الصارمون بأن هذا مجرد نوع من التمييز بين الأنواع (speciesism)[٧١]. قد تؤدي هذه الكلمة أيضاً إلى الضحك، ومع ذلك، فإن الكلمات الجديدة ـ مثل: الأمريكيين الأصليين، والأمريكيين الأفارقة ـ كانت أيضاً تثير الضحك عندما قدَّمها دعاةُ هذه الاتجاهات. إن مصطلح التمييز ضد المعاقين (ableism) مضحِكٌ بالنسبة إلى الكثير من الأوساط اليوم، ولكنه يمثِّل بالنسبة إلى الكثير من الآخرين شكلاً ضارّاً من أشكال التمييز مثل العنصرية. ومثلما كان مبدأ أنّ العِرْق والدين والجنس ينبغي أن لا تكون فئاتٍ صالحةً للحرمان من الحقوق قد جرى قَبولُه في الغالب فقط في القرن الماضي، فكذلك قد يتضاءل مبدأ حرمان كائنٍ حيٍّ من حقوقه بسبب نوعه [إنسان/ حيوان] في العقود القادمة.

---

(٧٠) Gary L. Francione, "The Abolition of Animal Exploitation," in: Gary Francione and Robert Garner, eds., *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 5, 8, 18 and 22, "Animal "Rights" is about Abolition, Not Animal Cruelty, Says Responsible Pet Owners Alliance of Texas," 1 July 2015, <https://https://prn.to/38zuGl6>.

(٧١) Francione, Ibid., p. 83.

في حالة وصول ذلك اليوم، فإن آلاف الأجيال من البشر الذين استعبدوا ثَدياتهم قد يُنظَر إليهم بالتعالي الأخلاقي نفسه الذي نشعر به إزاء العبودية الطبيعية لأرسطو أو الاستعباد الأوروبي للأفارقة. لقد قرأنا قصصَ غارات العبيد في القرون الماضية برُعْبٍ؛ إذ ليس معقولاً بالنسبة إلينا كيف يمكن أن يفسد البشر لدرجة أن يرتكبوا مثل هذه الجرائم. لكن من الممكن تماماً أن تشعر الأجيالُ القادمة بالصدمة من النفاق الأخلاقي لقوات إنفاذ القانون في أيامنا هذه حين تستخدم الكلاب المستعبدة للمساعدة في تعقُّب المتاجرين بالبشر.

من خلال طرح هذه الأمثلة، أنا لا أجادل بأنّه لأن المعاني تتغيَّر بمرور الوقت فإنّ مشاعرنا الحديثة تجاه العبودية ليس لها معنًى بطريقة أو بأخرى. أنا أقول إنه نظراً إلى أنّ المعاني تتغيَّر بمرور الوقت، فإن الأشياء التي لا تعني شيئاً لنا اليوم كانت تعني كثيراً للآخرين في الماضي. . . وربما يحدث الشيءُ نفسُه في المستقبل.

الشارع متشوِّف إلى الحرية ـ الإلغاء كمقصدٍ للشريعة

بالانتقال إلى الخارج في دوائر متحدة المركز من الإيمان الأخلاقي، بدْءاً من الادعاء بأن القرآن نفسه أنهى الرق، وبتجاوز فكرة أن الله كان سيأمر بذلك حين يكون ذلك ممكناً؛ وصلنا إلى ردٍّ إسلاميٍّ ثالثٍ على تحدّي الرق والإلغاء. ترى هذه النظرة أن عتق العبيد ـ ومن ثَمَّ إنهاء ممارسة العبودية ـ هو أحد مقاصد الشريعة. في البداية، قد يبدو هذا غير قابل للتمييز عن الرأي السابق، ففي كلتا الحالتين أراد الله دائماً أن يُنهي المسلمون العبودية لكنه لم يأمر بذلك صراحةً في الوحي. ومع ذلك، فقد افترض الموقف السابق أن شيئاً خاطئاً ما قد حدث. كان ينبغي للمسلمين أن ينتهوا من العبودية منذ فترة طويلة، لكن الحضارة الإسلامية خرجت عن القضبان وانتهى بها المطاف إلى إقامة صرحٍ ضخمٍ للرق[٧٢]. ويشترك

(٧٢) انظر: Fazlur Rahman, "Status of Women in the Qur'an," in: Guity Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran* (Boulder, CO: Westview Press, 1983), p. 40.

ومن المثير للاهتمام، وفقاً لرضا، أن عبده ألقى باللوم على التأثير المغولي على الحضارة العربية الإسلامية في إقصاء المسلمين عما اعتبره مساراً عربيّاً خالصاً نحو الحرية؛ انظر: الكواكبي، =

الموقفُ القائل بأن إنهاء الرق كان أحد مقاصد الشريعة في الافتراض بأن الله كان لديه سببٌ وجيهٌ لعدم الأمر بالقضاء الفوري على العبودية، إلا أن هذا الرأي لا يُصِرّ على أن وجود العبودية لعدة قرون في المجتمع الإسلامي والقَبول الأخلاقي به في الشريعة الإسلامية كانا خطأيْن. والأهم من ذلك أن ممارسة الرق ـ على الأقل من حيث النموذج النظري ـ لم تكن خاطئةً أخلاقياً قبل عصر الإلغاء في القرن التاسع عشر. تؤكّد جميعُ ردود المسلمين على التحدِّي الأخلاقي المتمثل في العبودية أنّ الشريعة تقيِّد ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ وسائلَ الاستعباد، وتؤكّد معاملة العبيد معاملةً إنسانية، وتشجِّع بشدة على إعتاقهم. إلا أنّ هذه العناصرَ لها أهمية خاصَّة بالنسبة إلى الرأي الذي يقول إن إلغاء الرق كان مقصداً للشريعة؛ لأنها تدافع بشكلٍ أساسيٍّ عن القبول الأخلاقي للرق في حقبة ما قبل العصر الحديث(٧٣).

وعلى عكس الردود السابقة التي استعرضناها، لا يتجاوز هذا الرد أربعة عشر قرناً من الفكر الإسلامي ليجعل حجته مستمدَّةً مباشرة من القرآن أو السُّنن النبوية، بل يعبِّر هذا الرأي عن نفسه عبر لُغةِ تلك القرون الأربعة عشر

= «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام»، ص٨٥٨. يقول العالم العراقي الراحل الشيخ طه العلواني إن أيّاً من الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة في حقبة ما قبل الحداثة لم تنجز الرسالةَ القرآنية بإلغاء الرق لأنهم لم يفهموا النصَّ القرآني بشكل صحيح؛ انظر: Taha Jabir Alwani, *Shaykh Taha Jabir al-Alwani on Issues in Contemporary Islamic Thought* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005), p. 138.

(٧٣) للاطِّلاع على تعبيراتٍ عن هذه المقاربة، انظر: محمد رشيد رضا، «سؤال عن الاسترقاق المعهود في هذا الزمان»، **المنار**، السنة ٢٣، العدد ١ (١٩٢٢)، ص٣٢؛ محمد طاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨)، ص١٣١ ـ ١٣٢؛ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط٢ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥)، ص١٦٦ ـ ٦٨؛ علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط٥ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣، والزحيلي، **موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة**، ج٣، ص٧٧٠. وفي مقالة نُشرت بعد وفاته في مجلة **المنار**، يقتبس عبد الرحمن الكواكبي (ت. ١٩٠٢م) عن أحد العلماء، الذي عيَّنه رضا بأنه عبده، مقطعاً طويلاً حول إلغاء الرق، يذكر فيه هذا الصديقُ أنه «يظهر بكل وضوح أن قصد الشريعة الإسلامية إبطال الرق أساساً بالتدريج»؛ انظر: الكواكبي، «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام»، ص٨٥٦ ـ ٨٥٧؛ صبحي المحمصاني، **أركان حقوق الإنسان: بحث مقارن** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص٩٩ ـ ١٠٥؛ قطب، **شبهات حول الإسلام**، ص٤٤، ومحمد حسين فضل الله، «الإسلام اليوم في قفص الاتهام»، موقع بيّنات، ٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٥، حاورته قناة CNBC، انظر أيضاً: Esack, *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*, p. 117, and An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation*, pp. 173-174.

وتقاليد الفقه الشرعي. وعلى هذا النحو، فإن المحورَ الأساسي لهذا الرد هو القاعدة الفقهية الثابتة، التي يمكن أن يرجع تاريخها إلى بعض النصوص الأولى الباقية من الإسلام: أن «الشارع يتشوَّف إلى الحرية»[٧٤].

ربما كان رضا أول من استخدم المصطلح الفنّي «مقاصد الشريعة» في هذه الحُجّة، لكن الفكرة كانت موجودةً في مرسوم أحمد باي الصادر عام ١٨٤٦م والذي ألغى بموجبه العبوديةَ في تونس (سيأتي المزيد عن ذلك لاحقاً). وكان ذلك واضحاً في كتابات وتعاليم أستاذ رضا: محمد عبده، الذي شكَّل جنباً إلى جنب مع السير الهندي سيد أحمد خان بؤرتيْن من بُؤَر الفكر الإسلامي الحداثي[٧٥]. كتب محمد الطاهر بن عاشور (ت. ١٩٧٣م)، في كتابه المؤثر: **مقاصد الشريعة**، أن: «من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية»[٧٦].

مضاعفة الرهان[*] ـ الإسلام التقدُّمي والشر البدهي للعبودية

في أعقاب أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، تجمَّعت حركة بين بعض المثقفين المسلمين في الغرب جسَّدت الكثير من اهتمامات الحداثيين الإسلاميين مثل أحمد خان وعبده، ولكنها جلبتها إلى القرن الحادي والعشرين. ووفقاً لأنصار هذه الحركة، يسعى الإسلام التقدُّمي إلى فهم الإيمان بصفته قوةً تحرريةً تؤكّد العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والمساواة الدينية والمساواة بين الجنسين ـ وهي مسألة ذات أهمية خاصَّة ـ

---

(٧٤) انظر الفصل الثاني، الهامش الرقم (٩٣) من هذا الكتاب.

(٧٥) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ٦ ج (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ج٤، ص٤١٥.

(٧٦) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٣١ ـ ١٣٢.

(*) يستعمل هذا المصطلح (double down) ـ الذي قد يُترجم بصيغ مختلفة ـ لأسلوب في لعب الورق، حين يضاعف اللاعبُ رهانَه الأصلي مقابل أن يأخذ ورقةً إضافيةً. ويُستخدم هذا المصطلح إعلامياً في حالات محاولة علاج السياسيين ونحوهم للأكاذيب أو الأخطاء بالتمادي في اليقين في أكاذيبهم بدلاً من التراجع عن ادعاءاتهم، ومن الأمثلة المضروبة على ذلك ادعاء أحد المرشحين الأمريكيين أن ٩٩٪ من جرائم العنف المرتكبة في الولايات المتحدة قام بها كنديون، وعندما وُوجِه بأن النِّسب الحقيقية تشير إلى ١٪ فقط، عمد إلى تكذيب هذه الإحصاءات، ثم تعهّد أنه في حالة ترشحه سيعمل على طرد جميع المواطنين من أصل كندي من البلاد! (المترجم).

وتتبنّى الأخيرة الآن الكثير من حقوق المثليين(٧٧). من الواضح أنه بالنسبة إلى الإسلام التقدمي، فإن الاشمئزاز الأخلاقي من الرق - في أي شكلٍ وبجميع أشكاله - أمرٌ لا جدال فيه.

وعلى عكس الحداثيين الإسلاميين السابقين، لا يحاول الباحثون المسلمون التقدُّميون عموماً القول بأن مفاهيم مثل إلغاء الرق كانت واضحةً في النص القرآني. وبدلاً من ذلك، فإن مقاربتهم أقربُ إلى المسار الهرمينوطيقي للاتجاهات الليبرالية البروتستانتية والكاثوليكية. فقد يضع القرآن والسُّنة تعليماتٍ حول الزواج بين الرجل والمرأة ويُنْكر العلاقات الجنسية المثلية. ولكن وفقاً لباحثين مسلمين تقدُّميّين بارزين، فإن ما ينبغي أن نستخلصه من هذه النصوص اليوم ليس هو التفاصيل التاريخية لقصة سدوم وعمورية، ولكن أنّ الله يؤيد العلاقات الرضائية والرعائية، حتى بين الشركاء من الجنس نفسِه(٧٨).

ترجع جذور الأسلوب التأويلي الإسلامي التقدُّمي إلى العمل المؤثر للغاية للعالم الباكستاني فضل الرحمن (ت. ١٩٨٨م)، الذي أُرغم على الخروج من بلده واستقرَّ أخيراً كأستاذ للتاريخ الإسلامي في جامعة شيكاغو(٧٩). جادل فضل الرحمن بأن الأحكام التي نصَّ عليها القرآن والسُّنة ينبغي أن لا تؤخذ ببساطة على ظاهرها؛ لأن هذه المصادر قد أُنزِلت في سياقٍ تاريخيٍّ محدَّد. ومن ثَمَّ فإنه بدلاً من ذلك يجب علينا أن نفهم الأهداف الأخلاقية التي تهدف تلك الأحكامُ إلى تحقيقها، ثم نسأل ما هي الأحكام التي يجب على المسلمين اتباعها لتحقيق تلك الأهداف نفسِها في سياقِنا اليومَ(٨٠). بالطبع ينشأ الصراع عندما تتعارض الطريقةُ التي نعتقد أننا

---

(٧٧) انظر:

Omid Safi: "What is Progressive Islam?," <http://jsrforum.lib.virginia.edu/pdfs/SafiProgressive.pdf>, and "Progressive Islam," in: Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0202> (accessed 25 May 2018), and Adis Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam* (London: Routledge, 2017).

(٧٨) Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam* (Oxford: Oneworld, 2010).

(٧٩) انظر: Kecia Ali, "Slavery and Sexual Ethics in Islam," in: Bernadette J. Brooten and Jacqueline Hazelton, eds., *Beyond Slavery: Overcoming its Religious and Sexual Legacies* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), p. 118.

(٨٠) Rahman, *Islam and Modernity*, pp. 18-19.

يجب أن نعيش بها القِيَمَ الأخلاقية للقرآن اليومَ - بشكلٍ مباشرٍ - مع الأوامر المحدَّدة للنصّ المقدَّس، كما في حالة حُكم القرآن بأن ترثَ البنتُ نصفَ نصيب الابن (سورة النساء: ١١)، ففي حين كان الفقهاء المسلمون يفهمون هذا دائماً كحكم صالحٍ لجميع الأزمان، فإن فضل الرحمن لم يقرأه على أنه حكمٌ نهائيٌّ، ولٰكن كخطوة نحو نظامٍ أكثر عدالةً لحقوق الميراث نظراً إلى شيوع الاقتصاد البطريركي في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع، وأما اليوم في سياق اقتصادٍ تغيَّر بشكلٍ كبيرٍ فإنه يجب علينا تعديل هذا الحكم لزيادة تعزيز الهدف نفسِه[٨١].

وفيما يتعلَّق بمعالجة مسألة الرق على وجه الخصوص، التزم بعضُ المسلمين التقدُّميين بشكلٍ وثيقٍ بأسلوب فضل الرحمن. يفترض البروفسور البوسني المسلم التقدُّمي الفخور أديس دوديريجا (Adis Duderija) (يُنطق جوديرية)، الاشمئزاز الأخلاقي من العبودية. لقد قَبِلَها القرآن وتعامل معها؛ لأنها جزءٌ من السياق الذي أُنزل فيه الكتابُ. ومع ذلك، فإن الإغراءات المتكرِّرة بتحرير العبيد وضمان معاملتهم إنسانيّاً، تُقْنِع دوديريجا بأن «المسار الأخلاقي» للقرآن والسُّنة يجب أن يدفع المسلمين المعاصرين إلى استنتاج أن القضاء على الرق هو ما أراده الله دائماً[٨٢].

ثمّة مفكرةٌ مسلمة تقدُّمية بارزة أخرى، هي البروفسور كيشيا علي، تتبع مقاربة مماثلة لإلغاء الرق كمقصد للشريعة. ففي حين أن الأصول الأساسية للشريعة توفِّر الحدَّ الأدنى من الواجبات الشرعية التي يجب على المسلمين الوفاء بها، فإن شرعَ الله يدعو المسلمين دائماً إلى مستوى أخلاقيٍّ أعلى. وبما أن التغيرات في الاقتصاد والمجتمع قد جعلت ممارساتٍ مثل العبودية غيرَ ضرورية؛ كتبت كيشيا أن المسلمين أَقْدَرُ الآن على الامتثال لقصد الله المتمثِّل في العدالة، من خلال إقصاء العبودية إلى الماضي. ما يميِّز ردّ كيشيا علي عن غيره ممَّن زعموا أن الإلغاء كان مقصداً للشريعة هو أن هؤلاء العلماء اختاروا بوعي التعبير عن ادعائهم من خلال مفردات الفقه الإسلامي، وهو الأمر الذي

---

(٨١) Rahman, "Status of Women in the Qur'an," pp. 43-45.

(٨٢) Adis Duderija, "A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'ānic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposive Oriented Qur'ān-Sunna Hermeneutic," *Hawwa*, vol. 11 (2013), pp. 84-85.

لن يُظهِرَ أبداً أيَّ ملاحظةٍ للتناقُض بين النص القرآني وتوقُّعات العدالة. أما في اقتراحها حول تبنّي المسلمين إلغاءَ الرق، تختلف لهجة كيشيا علي قليلاً ولكن بشكل ملحوظ؛ حيث تشير إلى أن الروح الجماعية الحقيقية للإسلام يتم العثور عليها فوق وما وراء نص الوحي. تشير الضرورة الأخلاقية المتمثلة في حظر العبودية إلى أن النص القرآني نفسه يُلْزم المسلمين ـ في بعض الأحيان ـ الخروجَ عن أحكامه الحرفيَّة في سبيل إقامة العدل(٨٣).

على الرغم من أنه لا يتفق تماماً مع تصنيف المسلم التقدُّمي، فإن العالم اللاهوتي الإيراني الإصلاحي آية الله محسن كديور يقدِّم واحدةً من أكثر المعالجات شمولاً للتحدي الأخلاقي المتمثل في الرق والإسلام في العالم الحديث. في الواقع، إن مقالته القصيرة نسبيّاً حول الموضوع تمكّنت من الاعتماد على جميع المقاربات التي تناولناها في هذا الفصل باستثناء مقاربة إلغاء الرق القرآنية الراديكالية لأحمد خان. يعترف كديور بأن حثَّ القرآن والسُّنة على عتق العبيد ومعاملتهم معاملة حسنةً يضع بالتأكيد الأساسَ لاستنتاج أن العبودية لم يكن مراداً لها أن تكون مؤسَّسة دائمة في الإسلام. إلا أنه بدلاً من الاعتماد على مثل هذا الفكر الملتبس والطموح، يلجأ كديور إلى أسلوب النظرية الفقهية الإسلامية [أصول الفقه] المعروف بالنسخ بالعقل [أي إلغاء النص عن طريق العقل] لتوفير المسوِّغ النهائي لاستنتاج أن الرق لم يعد جائزاً وفق أحكام الإسلام(٨٤).

لطالما كان النسخ مفهوماً تأويليّاً راسخاً في الفكر الإسلامي، مقدِّماً «بياناً لمدة الحكم» الموجود في نص القرآن أو الحديث(٨٥). وعلى الرغم من أنّ

---

(٨٣) Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2016), p. 66.

تذكر أمينة ودود العبوديةَ في كتابها داخل الجهاد الجندري (ص١٢٣ ـ ٢٥)، إلا أن صياغتها المتعلقة بالموقف الأخلاقي للمسألة غامضة، ولم أشعر بالراحة عند الدخول في مناقشتها من دون توضيح، كما أن محاولتي للحصول على توضيح لم تكن موضعَ ترحيب. انظر: Wadud, *Inside the Gender Jihad*, pp. 123-125.

(٨٤) Mohsen kadivar "Mas'ala-i barda dārī dar Islām-i mu'āsir," <http://kadivar.com/?p=1033>.

يبدو أن هذه المقالة قد تُرجِمت الآن إلى الإنكليزية على الرابط:

< https://www.iqraonline.net/the-issue-of-slavery-in-contemporary-islam >.

(٨٥) علاء الدين عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود عمر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج٣، ص١٦٢.

النسخ يشير بشكلٍ عامٍّ إلى الآية القرآنية المتأخِّرة زمنيّاً أو الحديث المتأخر، حيث يحلُّ حكمُ المتأخِّر محلَّ حُكم السابق، فإن النسخ يمكن أن يحدث أيضاً عندما يستنبط العلماء من خلال دراسة السياق أن الحكم الوارد في النص المقدَّس قد انتفى تطبيقُه [فَقَدَ مَحَلَّه]. من جهةٍ، يتضمَّن النسخ بالعقل تحديدَ السياق والغرضَ الأصليَّ للحُكْم المنصوص عليه في القرآن أو الحديث؛ ومن ناحيةٍ أخرى، تحديد ما إذا كان هذا الحُكم ينطبق على أو يحقِّق الأغراضَ المقصودة في سياقٍ لاحقٍ. على الرغم من أن كديور لم يذكر هذا المثال، إلا أن أحد الأمثلة على ذلك هو الشرط المعروف بأن يغسل المسلم قدمَه كجزء من الوضوء قبل الصلاة؛ فإنه يسقط إذا فَقَدَ المسلمُ قدمَه في حادثٍ[86].

يجب ألا يفوتَ القارئَ التشابهُ بين طريقة فضل الرحمن في قراءة النص المقدَّس، والنسخ بالعقل. كلتا الطريقتَيْن تنظر إلى الغرض من الحكم النصيِّ وتسأل عما إذا كان هذا الغرض لا يزال يتحقَّق أم لا. ما يفصل عالِماً مثل كديور عن فضل الرحمن هو أن كديور لا ينفصل عن الفكر الإسلامي ما قبل الحديث من خلال إضفاء طابعٍ تاريخانيٍّ على أحكام القرآن والحديث في جميع المجالات تقريباً، فهو يعترف بأن الأصل في الأحكام الإلهية أنها مقصودةٌ في جميع الأوقات، ولكي يَثْبُتَ أنه لم يعُد يجب تطبيقها بعد نقطةٍ زمنية معينة؛ يحتاج المرءُ إلى نوعٍ من الأدلة الواضحة. وفي حين أنّ العلماء قد فهموا هذا الدليلَ الواضحَ على أنه نصٌّ من القرآن أو الأحاديث أو بعض مبادئ العقل التي لا جدال فيها، يرى كديور الدليلَ في ثورةِ القيم الإنسانية التي حدثت منذ عصر التنوير، وقد دفعنا ذلك إلى فهم أنّ العبودية تتناقض مع قيمة كرامة الإنسان المتأصّلة في آياتٍ قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠][87]. ما يضع كديور إلى جانب المسلمين التقدُّميين ـ مثل دوديريجا وكيشيا علي ـ في مسألة الرق هو أنه بالنسبة إليهم جميعاً، المفهوم الغربي المفصَّل الحديث لحقوق الإنسان هو الذي يوفِّر الدليلَ الحاسم على أن العبودية خاطئة، وأنه يجب إعادة تفسير الشريعة الإسلامية لإزالة أيِّ أساسٍ لها.

---

(٨٦) فخر الدين الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق طه جابر العلواني، ٦ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ج٣، ص٧٤.

(٨٧) Kadivar, "Mas'ala-i barda dārī dar Islām-i mu'āsir".

على الرغم من أنه تابعٌ للنموذج الليبراليّ الغربي للقرن العشرين أكثر من كونه تقدميّاً، فإن عبد الله النعيم يقترح حلّاً مماثلاً. يجب التغلّب على المشكلات الأخلاقية في الشريعة ـ مثل قَبول العبودية ـ من خلال إدراك أن مسار الشريعة المقصود كان موضوعاً دائماً للبشر حتى يتجاوزوه يوماً ما ويعتمد منظورَ الخطاب الحديث لحقوق الإنسان(٨٨).

جدول زمني قصير للإلغاء والعالم الإسلامي(٨٩)

١٧٨٧م: إمامة فوتا تورو تحظر على التجّار الأوروبيين التجارة في العبيد المسلمين.

١٧٨٩م: شركة الهند الشرقية البريطانية تمنع استيرادَ وتصدير وتجارة الرقيق الداخلية في الهند، مع تنفيذ متوسط فقط.

١٨٠٣م: الدنمارك تلغي تجارة الرقيق.

١٨٠٧م: قانون الإلغاء البريطاني يحظر تجارة الرقيق على المواطنين البريطانيين.

---

(٨٨) An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation*, pp. 170-174.

(٨٩) Ware, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge and History in West Africa*, p. 116; Chattopadhyay, *Slavery in the Bengal Presidency 1772-1843*, pp. 83 and 189; Eden, *Slavery and Empire in Central Asia*, pp. 169-171; Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890*, pp. 95-168 and 226-236; Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, pp. 177-189; Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade*, p. 164; Suzanne Miers, "Slavery and the Slave Trade in Saudi Arabia and the Arab States on the Persian Gulf, 1921-63," p. 128, and Martin Klein, "The Emancipation of Slaves in the Indian Ocean," pp. 198-218, both in: Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*; Richard Roberts and Suzanne Miers, "Introduction," in: Suzanne Miers and Richard Roberts, eds., *The End of Slavery in Africa* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988), pp. 10-15; Jeffrey Hadler, *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia through Jihad and Colonialism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008), pp. 125-126; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), pp. 290-294; Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery*, p. 117, and Daniel Field, *The End of Serfdom: Nobility and Bureaucracy in Russia, 1855-1861* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), pp. 8-50.

يدّعي بوتي أن المغرب لم يحظر الرقّ من الناحية الفنية؛ انظر: Botte, *Esclavages et Abolitions en Terres d'Islam*, p. 145.

١٨١٢م: مُنِعت تجارة الرقيق في منطقة دلهي؛ والعبودية تختفي داخلها خلال عشرين سنةً.

١٨١٥م: في مؤتمر فيينا: فرنسا وبريطانيا وروسيا وبروسيا والنمسا وإسبانيا، يدينون تجارة الرقيق باعتبارها «منافية لمبادئ الإنسانية والأخلاق العالمية».

١٨١٨م: هولندا تحظر تجارة الرقيق في جنوب شرق آسيا الهولندي، وفرنسا تحظر تجارة الرقيق، كلاهما بناءً على توصية بريطانية، وكلاهما من دون تنفيذ يُذكر.

١٨٣٣م: قانون التحرر البريطاني يلغي العبودية في الإمبراطورية (مع التعويض) ما عدا في الهند وممتلكات شرق آسيا وكذلك في المستعمرات «المحمية» الأفريقية في وقت لاحق.

١٨٣٩م: إمام مسقط في سلطنة عُمان، ودول الخليج الفارسي المتصالحة، يتفقون على مطالبة بريطانيا بالحدِّ من تجارة الرقيق الأفريقية.

١٨٤٣م: إلغاء العبودية في الهند البريطانية عندما توقفت المحاكم عن الاعتراف بالوضع القانوني للرقيق، ولكن العبودية الفعلية ظلت مستمرة.

١٨٤٥م: إمام مسقط يوافق على عدم جلب المزيد من العبيد من أراضيه الأفريقية.

١٨٤٦م: أحمد باي يلغي العبودية في تونس.

١٨٤٧م: أصدر السلطان العثماني مرسوماً يحظر تجارة الرقيق الأفريقية من شرق أفريقيا مع التأكيد أنّ هذا ليس إلغاءً للعبودية في العالم العثماني؛ والسلطان العثماني يغلق سوق الرقيق في إسطنبول.

١٨٤٨م: فرنسا تُلغِي العبودية في مستعمراتها، ولكن ليس في محمياتها.

١٨٤٨م: شاه فارس يحظر تجارة الرقيق الأفريقية في الخليج بناءً على طلب بريطاني.

١٨٥١ ـ ١٨٥٢م: الإمبراطورية الروسية تصدر مراسيمَ إلغاء الرق في

بعض أقاليمها الكازاخستانية المحتلة، وتُعيد إصدارها مراراً حتى عام ١٨٦٩م.

١٨٥٤م: العثمانيون يمنعون تجارةَ الرقيق الجورجية والشركسية، لكنها استمرت في تزويد حريم النخبة بالإماء حتى نهاية الإمبراطورية.

١٨٥٤ ـ ١٨٥٥م: أصدر الخديوي سعيد في مصر حظراً على أسواق العبيد العامة واستيراد العبيد من السودان، من دون تنفيذ يُذكر.

١٨٥٧م: أصدر العثمانيون حظراً عامّاً على تجارة الرقيق في أفريقيا، مع إعفاء خاص للحجاز.

١٨٦٠م: الهولنديون يحظرون امتلاك العبيد للمواطنين الهولنديين والصينيين في مناطق جنوب شرق آسيا الخاضعة للسيطرة الهولندية المباشرة (أقلية من المناطق)، ويستغرق التنفيذ عقوداً.

١٨٦١م: الإمبراطورية الروسية تنفِّذ إلغاءَ مؤسَّسة قنانة الأرض الضعيفة اقتصادياً والضخمة مع ذلك، والتي تمثِّل ما يقرب من ٤٠٪ من السكان، وهي أكبر عملية تحرّر واسعة النطاق.

١٨٦٢م: في الهند البريطانية أصبح امتلاك العبيد جريمةً.

١٨٦٥م: مصر تمنح القناصل الأوروبيين الحقَّ في استقبال العبيد الذين يطلبون اللجوء.

١٨٦٥م: الولايات المتحدة تحرّم العبودية.

١٨٧٧م: الاتفاقية الأنكلو ـ مصرية لمنع تجارة الرقيق الأفريقية تحظر جميعَ عمليات الاستيراد والتصدير والتجارة الداخلية، مع تنفيذٍ محدود.

١٨٨٠م: الاتفاقية الأنكلو ـ عثمانية لمنع تجارة الرقيق الأفريقية تمنح المسؤولين البريطانيين حقوقَ تفتيش السفن واحتجازها.

١٨٩٥م: الاتفاقية الأنكلو ـ مصرية الجديدة تحظر جميعَ أنواع تجارة الرقيق، بما في ذلك تجارة الرقيق الأبيض، مع فرض عقوباتٍ شديدة على المتورِّطين؛ والعبودية تنتهي تدريجيّاً في مصر مع انقطاع العَرْض، والاقتصاديات، وتغيير المعايير الاجتماعية.

١٨٨٩ ـ ١٨٩٠م: مؤتمر بروكسل يشهد إدانة دُول مؤتمر فيينا بالإضافة إلى فارس وزنجبار للرق وتجارة الرقيق.

١٨٩٧م: سلطان زنجبار يلغي وضعَ الرق.

١٨٩٨م: الغزو الأمريكي للفيليبين يضع حدّاً لغارات العبيد في جنوب شرق آسيا.

١٨٩٨ ـ ١٩٠٠م: الفرنسيون يغلقون أسواق الرقيق في وادي النيجر.

١٩٠٠م: البريطانيون يلغون وضع الرق في نيجيريا.

١٩٠٧م: إلغاء العبودية على ساحل كينيا.

١٩١٥م: إلغاء العبودية في جميع الملايو البريطانية (ماليزيا).

١٩٢٢م: المغرب يحظر تجارة الرقيق الداخلية.

١٩٢٣م: الدستور المصري ينصُّ على أنّ جميعَ المواطنين المصريين أحرارٌ.

١٩٢٤م: الجمهورية التركية تحظر العبودية.

١٩٢٩م: الشاه يلغي العبودية في بلاد فارس.

١٩٥٢م: قطر تلغي العبودية (مع التعويض).

١٩٥٦م: المغرب يحظر العبودية.

١٩٦٢ ـ ١٩٦٣م: المملكة العربية السعودية تحظر الرق (مع التعويض).

١٩٧٠م: عُمان تحظر العبودية بالكامل.

١٩٨٠ ـ ١٩٨١م: موريتانيا تُصبح آخر دولة تلغي العبودية (صدرت مراسيم الإلغاء بالفعل في عامي ١٩٠٥م و١٩٦١م).

مَنَعه الحاكمُ وليس الله: مسألة تقييد المباح الحاسمة

تطرح فكرةُ أن تحرير جميعِ العبيد في نهاية المطاف وإلغاء العبودية هي من مقاصد الشريعة الإسلامية سؤالاً مهمّاً، وهو: كيف سيحدث هذا التحرير

الكامل للعبيد أو إلغاء الرق؟ قد يتحقَّق ذلك بشكلٍ طبيعيٍّ، أي من خلال تشجيع الإسلام على العتق، بالإضافة إلى التغييرات التي أحدثها الاقتصاد الحديث، حيث سيؤدي ذلك كلُّه إلى انقراض الرق في المجتمعات الإسلامية. وكما رأينا، فقد أدَّى هذا في الواقع تدريجيّاً إلى وقفٍ دائم للرق في الكثير من الأماكن، إلا أنه في النهاية حدث الإلغاء التام للرق قانونّياً في العالم الإسلامي كما حدث في أي مكان آخر: من خلال أوامر الحكومة من الأعلى إلى الأسفل.

ولكن كيف جرى تسويغ ذلك؟ ألم يكن الكثير من الحُكّام المسلمين، الذين نصحَهم مجموعةٌ كاملةٌ من العلماء، قد أخبروا المسؤولين الأوروبيين في القرن التاسع عشر أنه لا يمكن لأي مسلم أن يحرّم ما أحلّه الله ورسولُه؟ لقد نهى القرآنُ المؤمنين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾ [المائدة: ٨٧]، وعندما أقسم النبيُّ على قطع علاقته مع إحدى نسائه أنزل الله آيةً تقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم: ١]. وعلى الرغم من أن هذه الآيات قد جرى تفسيرُها عموماً على أنها تحذير للمسلمين من اقتحام الزُّهد الرهباني أو حرمان أنفسهم من الملذات المشروعة، فقد رأى بعض العلماء المسلمين البارزين فيها تشديداً أوسع على الأبدية الشرعية لهذا الفِعْل. يستنتج المفسّر المهمّ الزمخشري (ت. ١١٤٤م) أن المسلمين يجب ألا يحرِّموا ما أباحه الله؛ لأن هذا التحريم منهم ادعاءٌ بأنهم يعلمون ما لا يعلمه الله، ويوضِّح الزمخشري أن الخالق قد أحلَّ الأشياءَ لحِكَم ومصالح يعلمها، وإن كان الإنسانُ لا يعلمها. وكان المتكلِّم فخر الدين الرازي (ت. ١٢١٠م) أكثر تأكيداً: «كل من أحلَّ شيئاً مما حرَّم الله تعالى، أو حرَّم شيئاً مما أحلَّ اللهُ تعالى؛ فهو مشرك»(٩٠). أتى التصريح الأكثر وضوحاً عن هذا المبدأ من التقليد الشيعي، حيث يقول الإمام جعفر الصادق (ت. ٧٦٥م) لطلّابه: «حلال محمَّدٍ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرام محمدٍ حرامٌ أبداً إلى اليوم القيامة»(٩١).

---

(٩٠) محمود بن عمر الزمخشري، **الكشّاف**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة العامرة، [١٨٦٤])، ج٢، ص٤٠٦، وفخر الدين الرازي، **تفسير الرازي**، ٣٢ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ج٣٠، ص٤٢ وج ١٢، ص٧٦.

(٩١) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٧)، ج١، ص٥٨.

يُفهم مصطلح «الشارع» في الشريعة على أنه الله ويلحق به رسوله فقط، فهو الذي له سلطة التحريم. ورث الفقهاء المسلمون ـ «ورثة الأنبياء» ـ هذه السلطة حتى يمكنَ معرفة شرع الله المنزَّل وتطبيقه بعد انتهاء نزول الوحي على أزمانٍ جديدة ومع ظهور مسائل جديدة. يتمتَّع العلماءُ بسلطة التصريح بتحريم الأشياء إذا كانوا مقتنعين بأن المصادر الثابتة لشرع الله ـ أي: القرآن والسُّنة النبوية وممارسات المجتمع المسلم الأول وتقاليد الفِكْر الشرعي المبنية عليها ـ تدعو إلى مِثْل هذا الحُكم. أما أن ينتحلوا لأنفسهم سُلطةَ تحريمِ ما أحلّه الله ورسولُه بوضوحٍ، فإن هذا معناه أن يتجاوزوا هذا التفويضَ. نرى هذا في وقتٍ مبكّر منذ منتصف القرن الثامن في مصر، عندما احتجَّت جماعةٌ من قبيلة عربية أمام القاضي الرُّعيني (ت. ٧٧١) على أن رجلاً قد تزوَّج من إحدى نسائهم وأرادوا فسخ النكاح، فأجاب القاضي أنه لن يحرِّم ما أحلَّ الله، فما دامت قد تزوَّجت بوليٍّ فالنكاح ماضٍ، فاستأنف الرجالُ القضيةَ أمام الحاكِم، الذي أمر القاضيَ بفسخ الزواج، ولكنه رفض مرةً أخرى[٩٢].

ومع ذلك، ينبغي ألا نفهم مفاهيمَ الحرام والحلال التي نناقشها هنا بالمعنى العلماني الدنيوي، فإنها هنا هي أحكام شرعٍ مقدَّس. يحرص الرازي على التنبيه على أنه للمرء اختيارُ الكفِّ عن فعل شيء من دون تحريمه. كما في بعض الحالات يمكن أن تجعل قواعد الالتباس والاحتياط الحلالَ حراماً، كما إذا اختلط شيءٌ مسروق بآخر مملوكٍ بصورة شرعية بحيث لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر؛ فإنها تصبح جميعاً حراماً على المالك في هذه الحالة. فما جعل الحلالَ حراماً في هذه الحالة ليس شخصاً يرفع أمرَه الناقصَ إلى مرتبة الأمر الإلهي، بل مبادئ الشريعة الإسلامية في الاحتياط المطبّقة في حالة الاختلاط واللبس[٩٣].

---

(٩٢) محمد بن يوسف الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، تحقيق رفون غيست (بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨) (إعادة طبع: ليدن: بريل، ١٩١٢)، ص٣٦٧.

(٩٣) الرازي، **تفسير الرازي**، ج١٢، ص٧٦. انظر أيضاً: محمد بن سراج الأندلسي، **فتاوى قاضي الجماعة**، تحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦)، ص٢٢٣. كانت قاعدة الاحتياط هذه هي الدليل على الحُكم في المذهب الحنفي أنه إذا احتل جيش مسلم حصناً معادياً داخله عددٌ كبير من الجنود، وكان بينهم ولو ذميٌّ واحد مجهول؛ فلا يجوز للمسلمين قَتْلُ أيٍّ منهم بسبب وجوب حماية أهل الذمة؛ انظر: كمال الدين بن الهمام، **فتح القدير**، ١٠ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج١، ص١٩١.

إنّ الحق في التشريع من خلال تفسير شرع الله يختص بالعلماء باعتبارهم من يفصِّل الفقه الإسلامي وبالقضاة الذين يطبقونه، لكنَّ جزءاً من الالتزام بمعرفة الشريعة وتطبيقها يقع على عاتق السلطات السياسية الإسلامية أيضاً. إن السلطات السياسية هي التي تملك في نهاية الأمر القوةَ القسرية لإجبار الناس على طاعة أحكام القاضي، وقد ظل الفقهاء المسلمون يمنحون السلطات السياسية دائماً سلطةً في مسائل مثل الضرائب والقانون والنظام والقانون الإداري الأساسي والشؤون الدبلوماسية. فما كان الفقيه المشهور القرافي (ت. ١٢٨٥م) يُطلق عليه (تصرُّف الإمام) ـ أي التصرُّفات الإدارية ـ كان مُلْزِماً شرعاً[(٩٤)]. تدريجيّاً سُمح لسلطة الحاكم حتى بالدخول إلى وظائف الفقه، وتفاصيل التشريع كما استمدَّها العلماء، وكذلك ـ بحلول القرن الثالث عشر الميلادي ـ أصبح من المقبول أن يطلب الحاكم من القاضي بشكلٍ شرعيٍّ أن يحكم وفقاً لأي مذهبٍ فقهيٍّ يحدِّده الحاكم، بغضِّ النظر عن المذهب الفقهي الذي يتبعه القاضي[(٩٥)]. وبحلول القرن السابع عشر في الإمبراطورية العثمانية لم يكن من المستغرب بالنسبة إلى

(٩٤) انــــــظـــــر: Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī al-Mālikī, *The Criterion for Distinguishing Legal Opinions from Judicial Rulings and the Administrative Acts of Judges and Rulers* translated by Mohammad H. Fadel (London: Yale University Press, 2017), p. 263

وقال النووي إن سلطة الحاكم «ما يختص بضبط البيضة من إعداد الجيوش وجباية الخراج»؛ انظر: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ج١١/ ١٢، ص٤٥٠. يوافق الطرابلسي القرافيَّ ولكنه يضيف أن الخط الفاصل بين اختصاص الفقهاء وسلطة الحاكم تحدده الأعراف المحلية؛ انظر: علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي، **معين الحكام فيما يطرد بين الخصمين من الأحكام** (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩٢)، ص١٢ ـ ١٤؛ أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق**، تحقيق خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج١، ص٣٥٨. ربما استمدّ النووي هذا التعبيرَ من القاضي عياض (ت. ١١٤٩م). انظر: أبو الحسن علي النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، تحقيق مريم قاسم الطويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ص٢١؛ محيي الدين عبد القادر بن أبي الوفا، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ٥ ج (الجيزة: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٨)، ج٤، ص٣١ ـ ٣٢، وأبو إسحاق الشاطبي، **كتاب الاعتصام** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩١٤)، ج٢، ص١٢١.

(٩٥) وعلى الرغم من أنه كثيراً ما يُذكر أن المذهب الحنفي هو الوحيد الذي يجيز للحُكّام بأن يطلبوا من القضاة أن يحكموا بمذهبٍ فقهيٍّ واحد؛ إلا أن الفقيه الشافعي الحُجّة ابن حجر الهيتمي (ت. ١٥٦٥م) يوضح أن هذا كان قولاً لمذهبه أيضاً لبعض الوقت، ويؤيِّد رأيَ الفقيه الشافعي السابق البلقيني (ت. ١٤٠٣م)؛ انظر: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ٤ ج (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ج٤، ص٣٣١.

المذهب الفقهي الرسمي في الدولة، المذهب الحنفي، أن يذكر المراسيم السلطانية في كتبه الشرعية الرئيسة(٩٦). وضمن هذا الاعتراف باختصاص الدولة بالسلطة القانونية، تكْمُن سلطة التقييد الإداري، أي عدم تحريم الشيء عند الله، لكنه يصبح غيرَ شرعيٍّ بالنسبة إلى الدولة.

ما كان يعنيه هذا هو أنه بحلول القرن الثالث عشر الميلادي كان المفهوم الذي أشير إليه لاحقاً على أنه (تقييد المباح) قد اندمج في الفكر الفقهي الإسلامي. فباختصار، يعني هذا المفهوم أن الحاكمَ (أو الدولة) المسلم يجوز بطريقة أو بأخرى أن يقيِّد ما هو مباحٌ إذا كان لهذا أساس ما في مقاصد الشريعة، مثل تعزيز بعض المصالح العامَّة(٩٧). قد يعني هذا العملُ بالحُكْم الأكثر تقييداً داخل المذهب إذا كان ذلك في منطقة ينتشر فيها مذهبٌ فقهيٌّ واحد فقط. فعلى سبيل المثال، أسقط القضاءُ العثماني الحكمَ المعتمد في المذهب الحنفي بأن الزوجة لا تحتاج إلى إِذْن وليٍّ أمرِها في الزواج، وأخذ بالرأي الذي يشترط ذلك، وذكر «فسادَ الزمان» كمسوِّغ(٩٨). أما في منطقة متنوِّعة من الناحية الفقهية، فقد يعني ذلك أن يعتمد الحاكمُ حكماً أكثر تقييداً من مذهبٍ فقهيٍّ بدلاً من الآخر، كما هو الحال مع حكَّام المماليك الذين كانوا يفضِّلون الأحكام الأكثر صرامةً لقضاة المالكية في قضايا مثيري الشغب الديني المتهمين بالبدعة(٩٩). وأخيراً، كان من الممكن أن يفرض الحاكِمُ قاعدةً إداريةً من دون أن توجَد لها سابقةٌ واضحةٌ على الإطلاق، كما كان الحال مع الأمر العثماني في القرن السابع عشر الذي وضع قانوناً يحدِّد مُدّةَ خمسةَ عشرَ عاماً للسقوط بالتقادم للمطالبات القانونية

---

(٩٦) Samy Ayoub, "“The Sulṭān Says”: State Authority in the Late/anafī Tradition," *Islamic Law and Society*, vol. 23, no. 3 (2016), pp. 239-278.

(٩٧) السبكي، **فتاوى السبكي**، ج١، ص١٨٦ (ومتى كان شيء من المباحات فهو على ما هو عليه من تمكين كل أحدٍ منه وعدم منع شيء منه إلا بمستند. . .). يذكر عبد الحي اللكنوي (ت. ١٨٨٧م) هذه القاعدة وينسبها إلى بدر الدين العيني (ت. ١٤٥١م) في كتابه **الرمز شرح الكنز**. وقد بحثتُ في مخطوطةِ هذا الكتاب لكنني لم أتمكن من العثور على الموضع الذي ذكره اللكنوي؛ انظر: عبد الحي اللكنوي، **مجموعة رسائل اللكنوي**، ٦ ج، ط٢ (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ٢٠٠٨)، ج٢، ص٣٠٦.

(٩٨) ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج١، ص٣٣٥.

(٩٩) Amalia Levanoni, "Takfir in Egypt and Syria during the Mamlūk Period," in: Camilla Adang [et al.], eds., *Accusations of Unbelief in Islam* (Leiden: Brill, 2015), pp. 158, 171-172 and 177.

المتعلِّقة بعوائد الأوقاف أو تقييد حقوق المزارعين في مغادرة أراضيهم والانتقال إلى مكانٍ آخر(١٠٠).

على الرغم من أن أدبيات الشريعة الإسلامية كانت شاسعةً ومتنوِّعةً لدرجة أنه يمكن عادةً العثور في أي مذهبٍ فقهيٍّ على أساسٍ ما يمكن أن يكون سابقةً شرعيةً لأي حالةٍ من حالات تقييد المباح، فإنه من الناحية النظرية كان يمكن للحاكم المسلم أن يخلق قيوداً جديدةً كليّاً. كان هذا نادراً نسبياً، ولكن أحد الأمثلة على ذلك كان منع القضاة من الزواج من الفتيات القاصرات (أي اللائي لم يبلغن سِنَّ البلوغ) من دون إِذْن وليّ الأمر؛ حيث يكون القاضي عادةً هو وليّ العروس(١٠١). ومن الأمثلة على تلك الممارسة في مراكش وَضْعُ القضاة ضامناً اجتماعيّاً كبيراً على الزوج الذي يُتهم بضرب زوجته؛ حيث كان الزوجان يوضعان عادةً تحت مُلاحظةِ أحد الجيران الموثوقين، فإذا كان الزوج خاطئاً؛ فإنه يكون مديناً لزوجته بالتعويض أو يُفسخ الزواج، أو كلتا العقوبتَيْن في بعض الأحيان. كان هذا الشرط الإضافي بتعيين ضامن يهدف إلى وَضْع تهديدٍ آخر على رأس الزوج: وهو خوفه من إهانة ضامِنِه إذا أعاد الخطأ(١٠٢).

لم تكن مِثْلُ هذه القرارات التي اتخذها الحكَّام من دون منازع على الإطلاق، وكانت سلطة «تقييد المباح» غيرَ مستقرة. لم يكن التمييز بين الحرام والممنوع قانوناً مشوَّشاً فقط، بل إن هذه السلطة قد سهّلت أيضاً من

---

(١٠٠) Ayoub, "‏"The Sulṭān Says": State Authority in the Late/anafī Tradition," p. 262, and Martha Mundy and Richard Saumarez Smith, *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria* (London: I. B. Tauris, 2007), pp. 31-37.

(١٠١) ورد هذا في الكتاب الفقهي المؤثّر للعالِم التتري محمد بن محمد بن شهاب البزازي (ت. ١٤٢٤م)، الذي شرح أنه في مثل هذه الحالة يوسّع القاضي سلطتَه الإشرافية أكثر من اللازم؛ انظر: محمد بن محمد بن شهاب البزازي، **الفتاوى البزازية مطبوعة على هامش الفتاوى الهندية**، ج٤، ص١٢٠. للقراءة حول الإرادة السياسية وراء هذا الحكم، انظر: Yossef Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks," *Mamlūk Studies Review*, vol. 16 (2012), pp. 89-92.

(١٠٢) يسمّي الوزانيُّ ذلك: السياسة الشرعية؛ انظر: أبو عيسى سيدي المهدي بن محمد الوزاني، **النوازل الجديدة الكبرى في ما لأهل فاس وغيرهم من البوادي والقرى: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، تحقيق عمر عماد، ١٢ ج (الدارالبيضاء: مطبعة فضالة، ١٩٩٧)، ج٣، ص٤٦٦ ـ ٦٧.

إساءة الاستخدام السياسية[١٠٣]. ولعل أول عالم يتناول صحّة هذا المفهوم بأي شكل من الأشكال، هو عبد الغني النابلسي الدمشقي (ت. ١٧٣١م)، وقد فعل ذلك بمشاعر مختلطة. لقد تعامل مع هذه المسألة في سياق تعليقاته على حظر السلطان العثماني مراد الرابع للتدخين والمقاهي. كان ردّ فِعل النابلسي في إحدى رسائله شرساً على الحُكّام الذين يحرمون ما لم يحرِّمه الله في كتابه، ولم يقل علماء المسلمين إنه (حرام) أو (مكروه) لأسبابٍ وجيهة. ومع ذلك، فقد ترك النابلسي نافذةً مفتوحةً أمام الحاكم إذا لم يكن تقييده للمباح نابعاً من رأيه أو أهوائه بل كان يعزز «أمر الله». وفي رسالةٍ ثانيةٍ له أقصر بكثيرٍ كتبها بعد سنة، يقرُّ النابلسي صراحةً بهذا الاستثناء: يجوز للحاكم أن يقيِّدَ شيئاً اتُّفِق على أنه مباحٌ بطريقة أو بأخرى إذا كان ذلك يعزِّز الصالحَ العام للمسلمين من خلال تحقيق بعض المنافع الأخرى أو دفع بعض المضار[١٠٤].

توسَّع نطاقُ تقييد المباح ليصبح مبدأً أكثر قوةً وأوسع استشهاداً به في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ويُعْزَى ذلك جزئياً إلى القضايا المثيرة للجدل مثل الرقّ وتعدُّد الزوجات. أشار محمد بيرم الخامس وبعده محمد عبده إلى حقّ الحاكم في تقييد المباح كأداةٍ أساسية ضرورية لإلغاء الرق، ووافق رشيد رضا على أن الحكّام المسلمين يجب أن يمنعوا الرق إذا شعروا أن ذلك في صالح المسلمين[١٠٥]. استعمل شيخ المالكية

---

(١٠٣) انظر فتوى ابن تيمية بأنّ الحاكم إذا حجر على المسلمين السلع أو الموارد المتاحة فإنهم يكونون مظلومين؛ انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسين العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج٢٩، ص١٥٣، ومحمد الغزالي، **فقه السنة**، ط٤ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨)، ص٣٣٦.

(١٠٤) وفقاً لسامر عكاش، فقد فرغ النابلسي من الكتاب الأول: **الحديقة الندية** عام (١٠٩١هـ)، والكتاب الثاني: **إباحة الدخان** عام (١٠٩٢هـ). (اتصال شخصي مع سامر عكاش). انظر: عبد الغني النابلسي: **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمودية**، ٢ ج (إسطنبول: الآستانة، [د. ت.] إعادة طبع: إسطنبول: المكتبة العامرة، ١٨٧٨)، ج١، ص١٤٢ ـ ١٤٣، و**رسالة في إباحة الدخان**، مخطوطة (٥١٣٦) المكتبة الأزهرية، ٣٦٩أ (شكراً سامر عكّاش على هذه المخطوطة) (. . . من غير أن يكون في ذلك مصلحة لنا من جلب منفعة أو دفع مضرة)؛ انظر: أيضاً: **الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان**، تحقيق محمد أديب الجادر (دمشق: دار نينوى، ٢٠١٥)، ص٩٧ ـ ٩٨، و
Ralph Hattox, *Coffee and Coffeehouses* (Seattle: University of Washington Press, 1985), p. 102.

(١٠٥) محمد صفوت بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ج ١ و٢، **المقتطف**، السنة ١٥، العدد ٨ (١٨٩١)، ص٥٠٥ ـ ٥١٣، والسنة ١٥، العدد ٩ (١٨٩١)، ص٥٨٣ ـ ٥٨٤؛ الكواكبي، =

التونسي ابن عاشور ـ الذي كان شاباً عندما اجتمع بمحمد عبده ـ هذه السُّلطة عندما سُئِل هل يجوز لحُكُومةٍ إسلاميةٍ مَنْع تعدُّد الزوجات، فأجاب: «لوليّ الأمر أن يمنع الناس من فعل ذلك المباح لوجود مضرّة فيه»، والتاريخ الإسلامي حافلٌ بأمثلة توضِّح ذلك. وقد استُشْهِد بهذا المبدأ أيضاً ـ حول مسألة الرق مرةً أخرى ـ من العالِم الحنفي الأشهر في باكستان اليوم محمد تقي عثماني(١٠٦).

إذا لم تتمكَّن من فِعْلِه بطريقة صحيحة فلن تستطيع فِعْلَه على الإطلاق: إلغاء الرق لسوء التطبيق

أمر أحمد باي (حكم من عام ١٨٣٥ إلى عام ١٨٥٥م)، الحاكم العثماني لتونس (تونس الحديثة بشكل أساسي)، في كانون الثاني/يناير ١٨٤٦م بتحرير جميع العبيد في الإقليم، وأعلن أنه اعتباراً من ذلك التاريخ سيكون جميعُ الأشخاص المولودين في تونس قد ولدتهم أمهاتُهم أحراراً، ولم يقدِّم الباي أيَّ تعويض لأصحاب الرقيق. ولطالما ناقش الباحثون دوافع أحمد باي. فمن ناحيةٍ، يبدو أنه كان قلِقاً من سوء معاملة الرقيق الذين دخلوا إلى تونس وعبرها من أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى (كانت والدته أَمَةً من الرقيق الذين أُسِروا في سردينيا). وكما كان واضحاً منذ عهد أحمد بابا في القرن السابع عشر، فقد أدَّت تجارة الرقيق في منطقة البحر المتوسط من جنوب الصحراء إلى استرقاق كثيرٍ من المسلمين الأفارقة السود.

ومن ناحيةٍ أخرى، كان لـ أحمد باي أيضاً مصالحُ سياسيةٌ، كانت تونس العثمانية مقاطعةً تتمتَّع بحُكْمٍ شِبه ذاتي ولها سيطرة كبيرة على شؤونها. لكن في العقود السابقة على مرسومِ ١٨٤٦م بدأت الحكومةُ المركزية العثمانية تتدخَّل في شؤون تونس أكثر فأكثر كجزءٍ من جهودها الرامية إلى مَرْكَزَة الإمبراطورية. إضافةً إلى ذلك، احتلَّ الفرنسيون الجزائر المجاورة (الجزائر الحديثة بشكل أساسي) عام ١٨٣٠م. ففي مواجهة الهيمنة الوشيكة من

= «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام»، ص٨٥٧، ورضا، «أسئلة من باريس»، ص٧٤٥.

(١٠٦) محمد طاهر بن عاشور، **فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، تحقيق محمد إبراهيم بو زغيبة (تونس: مركز جمعة الماجد، ٢٠٠٤)، ص٣٦٤ ـ ٣٦٥، ومحمد تقي العثماني، **تكملة فتح الملهم**، ٣ ج (كراتشي: مكتبة دار العلوم كراتشي، ٢٠٠٤)، ج١، ص٢٧٢.

إسطنبول أو باريس، سعى أحمد باي إلى تحسين العلاقات مع بريطانيا العظمى، وكانت الحكومة البريطانية - ممثَّلَةً في قُنصلها في تونس - مُهتَمَّةً بإنهاء تجارة الرقيق، وإذا أمكن العبودية نفسها. عندما تواصل القنصل البريطاني مع أحمد باي عام ١٨٤١م وطلب منه اتخاذ تدابير ضد تجارة الرقيق، صدَمه الحاكِمُ بالردِّ فوراً بأنه سينهي الرقَّ في تونس تماماً، وسرعان ما حظر أيّ نشاطٍ لتجارة الرقيق وأغلق سوق الرقيق. ومع حظر استيراد الرقيق، أنهى العبودية بالكامل بعد عدَّة سنواتٍ بموجب مرسوم تحرير عام ١٨٤٦م. وقد أكَّد ذلك كلٌّ من المفتي الأعلى للمذهب الحنفي (المذهب الرسمي للدولة العثمانية) والمذهب المالكي (المذهب المنتشر بين سُكَّان المنطقة)[(١٠٧)].

جاء نص المرسوم على النحو الآتي:

«أما بعد، فإنه ثبت عندنا ثبوتاً لا ريب فيه أن غالب أهل إيالتنا في هذا العصر لا يُحسن ملكية هؤلاء المماليك السودان الذين لا يقدرون على شيء، على ما في أَصْل مِلْكِهم من الكلام بين العلماء، إذْ لم يثبُتْ وجهُه. وقد أشرق بقطرهم صبحُ الإيمان منذ أزمان.

وأين من يملك أخاه على المنهج الشرعي الذي أوصى به سيد المرسلين آخرَ عهدِه بالدنيا وأولَ عهدِه بالآخرة، حتى إن من قواعد شريعته التشوُّف إلى الحرية وعتق العبد على سيد بالأضرار؟

فاقتضى نظرُنا والحالة هذه، رفقاً بأولئك المساكين في دنياهم، وبمالكيهم في أُخراهم، أن نمنع الناس من هذا المباح المختلف فيه، والحالة هذه، خشية وقوعِهم في المحرَّم المحقَّق المجمع عليه، وهو إضرارهم بإخوانهم الذين جعلهم الله تحت أيديهم[(١٠٨)]. وعندنا في

---

(١٠٧) Ismael M. Montana, *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia* (Gainesville, FL: University of Florida Press, 2013), pp. 5, 7, 51, 82 and 97.

انظر أيضاً الدراسة المفيدة: Elisabeth C. van der Haven, "The Bey, the Mufti and the Scattered Pearls: Shari'a and Political Leadership in Tunisia's Age of Reform - 1800-1864," (PhD dissertation, Leiden University, 2006), chap. 2.

(١٠٨) هنا يشير أحمد باي إلى حديثٍ مشهور يأمر فيه الرسولُ المسلمين بقوله: «إخوانكم خَوَلُكُم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، =

ذلك مصالح سياسية منها عدم إلجائهم إلى حرم ولاةِ غير ملّتهم (أي: القنصليات الأوروبية). فعيَّنَّا عدولاً بزاوية سيدي محرز والزاوية البكرية وزاوية سيدي منصور، يكتبون لكل من أتى مستجيراً حُجَّةً في حكمنا له بالعِتْق على سيده، وترفع إلينا لنختمها.

وأنتم، حرسكم الله، إذا أتى لأحدكم المملوكُ مستجيراً من سيده، أو اتصلت بكم نازلة في ملكية عبد؛ وجِّهوا العبدَ إلينا، وحذارِ أن يتمكن به مالكه؛ لأن حرَمَكم يأوي من التجأ إليه في فكِّ رقبته من مِلك ترجَّح عدمُ صحته ولا نحكم به لمدعيه في هذا العصر. واجتناب المباح خشيةَ الوقوع في حمى المحرَّم: من الشريعة، لا سيما إذا انضمَّ إلى ذلك أمرٌ اقتضته المصلحة، فيلزم حمل الناس عليه. والله يهدي للتي هي أقوم، ويبشّر المؤمنين الذي يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً. والسلام»(١٠٩).

تظهر الكثير من الموضوعات [الثيمات] - التي رأيناها سابقاً بالفعل - في مرسوم أحمد باي، وهو أول قرار بالإلغاء المحلي للرق في العالم الإسلامي، منها: الإشارة إلى أوامر النبي التي تفيد بأن العبيد هم «إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جعلهم الله تحت أيديكم»، وأنه يجب على المالك تحرير العبد الذي أضره، وتكرار النبيّ على فراش الموت حثَّه على أن يهتمَّ المسلمون بعبيدهم. مرة أخرى، نرى مشكلة المسلمين الأفارقة السود الذين يُسترَقُّون مخالفة للشريعة الإسلامية. نجد مرةً أخرى القاعدة الفقهية التي تقول: «الشارع يتشوَّف إلى الحرية». وأخيراً، عادت الفكرة التي تقول إن وجود الرقيق كان مباحاً ولكنه ليس واجباً إلى الظهور، ومن ثَمَّ فقد كان للحاكم منعُه، خاصةً عندما يحقِّق ذلك بعضَ المصالح العامَّة.

إنّ الخيط المنظومَ طوال المرسوم هو أدقُّ من ذلك، ولكنه مع ذلك في

= ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم». انظر: **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية. . . ؛ **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل. . . .

(١٠٩) للاطِّلاع على هذا القسم، انظر كتاب سكرتير أحمد باي والمؤرخ المشهور: أحمد بن أبي ضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ٨ ج (تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠١)، ج٤، ص٨٧ - ٨٨، وكان المفتي الحنفي: محمد بيرم الرابع (ت. ١٨٦١م)، والمفتي المالكي: إبراهيم الرياحي (ت. ١٨٥٠م).

غاية الأهمية. جرى تسليطُ الضوء عليه بعد عَقدين تقريباً عام ١٨٦٣م عندما كتب أحد خلفاء أحمد باي حاكمُ تونس حسين باشا (ت. ١٨٩٠م)، إلى القنصل الأمريكي في تونس العاصمة رسالةً يناقش فيها كيف انتهت العبودية هناك، وحثّ الأمريكيين على أن يحذوا حذوه. في رسالته تلك يذكر حسين عدّةَ مرّاتٍ أنّ الشريعة نفسها هي التي ألزمت حكومة تونس بمنع الرق. كان للشرع الشريف شروطٌ صارمة على الرق، منها الرعاية المناسبة للعبيد وأنه لا يجوز استرقاق المسلمين بأي حالٍ من الأحوال[110]. وكما ذكر مرسوم أحمد باي، لم يقتصر الأمر على استرقاق الكثير من العبيد في تونس بشكل غير شرعيٍّ مِن قِبَل التجّار الذين جلبوهم إلى هناك، بل كان أصحابهم يعاملونهم بقسوة، ومن ثَمَّ ينتهكون شروط الشريعة. وكما هو الحال مع المثال الذي ذكره الفخر الرازي للبضائع المسروقة المختلطة مع المملوكة بصورة شرعية، فإنه عندما أصبح من الواضح أن أهل تونس لا يلبُّون هذه الشروط كان الحلُّ الوحيد هو إنهاء ممارسة الرق في تونس تماماً.

جاء الشرح الكامل لمرسوم الإلغاء التونسي من محمد بيرم الخامس (ت. ١٨٨٩م)، وهو ابن شقيقِ المفتي الحنفي الذي صدَّق على المرسوم. كان محمد بيرم الخامس هذا سليلاً لأسرة سياسية وعلمية من النخبة في تونس، وقد تلقّى أفضل تعليم في العلوم الإسلامية، وتميَّز كمدرِّس في مدرسة الزيتونة في تونس بكونه مؤلفاً غزير الإنتاج ومسؤولاً حكوميّاً رفيعَ المستوى. وعلى الرغم من أنه كان يندرج بشكل مباشر في المعسكر الإصلاحي الذي ضمَّ شخصياتٍ لاحقةً مثل عبده ورضا، فقد كان بيرم حريصاً على الحِفَاظ على الشريعة والاستقلال السياسي للمسلمين[111]؛

---

(١١٠) يُقال إن هذه الرسالة أُرسلت بعد إعلان تحرير العبيد ولكن قبل وقت طويل من التعديل الثالث عشر الذي أنهي العبودية في الولايات المتحدة. للاطلاع على نص رسالة حسين باشا، انظر: Raif George Khoury, *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, translated by Iḥsān 'Abbās; edited by Charles Issawi (Princeton, NJ: Kingston Press, 1983), pp. 152-157.

ولمناقشة صِحَّة هذه المحادثات انظر: Ehud Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998), p. 118, note 9.

(١١١) انظر له: ملاحظات سياسية عن التنظيمات اللازمة للدولة العلية (١٨٩٨م)، منشورة في: =

حيث أدرك أن الأمرين مرتبطان. ومع اقتراب التصميم الفرنسي على استعمار تونس في أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر، غادر بيرم موطنه إلى المنفى، واستقرَّ في النهاية في القاهرة، حيث توفي في الوقت الذي كان عبده ورضا قد اكتسبا تأثيراً.

كان بيرم يشعر بالقلق من أن يُرفَض مرسوم أحمد باي باعتباره مجرَّد ذريعةٍ لاسترضاء القوى الأوروبية. فصاغ في أوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر رسالةً قصيرةً بعنوان: التحقيق في مسألة الرقيق، قَصَدَ فيها إثبات أن المرسوم يتوافق تماماً مع الشريعة وأن فرض الإلغاء كان واجباً دينياً على المسلمين(١١٢). لقد كان هذا باعترافه أمراً ضروريّاً للغاية؛ لأنّ الأوروبيين كانوا يستخدمون قَبول الإسلام للعبودية بصورة أساسية لمهاجمة العقيدة(١١٣).

توضِّح هذه الدراسة من بين حُجَجِها الأخرى كيف أنّ مبدأ الاحتياط وسد الذريعة الذي استخدمه أحمد باي يستلزم بوضوحٍ أن المصدرين الرئيسيْن للعبيد اليوم وهما: الشركس والأفارقة السود، يجب أن يكونا خارج نطاق تجارة الرقيق، فإن هؤلاء السكان إمَّا كانوا يعيشون تحت حكم القوى الاستعمارية التي أبرمت معها الدول الإسلامية مثل العثمانيين

= المنصف بن عبد الجليل وكمال عمران، **محمد بيرم الخامس: ببليوغرافيا تحليلية** (تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، ص٢٥٩ ـ ٢٦٢.

(١١٢) هذا التأريخ مأخوذ من ابن بيرم الخامس في ترجمةٍ كتبها لوالده، موجودة في: محمد صفوت بيرم الخامس، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، تحقيق علي طاهر الشنوفي، ط٢ (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب، ٢٠٠٠)، ج١، ص٥٧ و١٧١. نُشر هذا البحث عام (١٨٩١م) في جزأين على مدى شهريْن في أعداد متتالية من مجلة **المقتطف** المصرية. يشير نَعْيُ المؤلف الذي نُشر في العدد اللاحق إلى أن الرسالة نُشرت في ذلك العام نفسه؛ «السيد محمد بيرم»، مجلة **المقتطف**، السنة ١٥، العدد ١٠ (١٨٩١)، ص٦٧٧.

(١١٣) بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ص٥٠٥ و٥٨٣ ـ ٥٨٤. سيكون الرق محل اهتمام مستمر لبيرم حتى وفاته. فقد كرّر الحجج التي ذكرها في التحقيق في العدد ٨ (كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٧م) من صحيفةٍ أسبوعية افتتحها في مصر، وهي: **الأعلام بحوادث الأيام** (١٨٨٥ ـ ١٨٨٨م)، فكتب عن الرق في مناسبات عديدة أخرى في الجريدة «تحرير العبيد في بخارى» ١٣/ ١١/ ١٨٨٧م، «الخوف من استرقاق الحجيج بصورة غير شرعية أثناء مسيرهم إلى مكة» ١٠/ ٢/ ١٨٨٧م، «حول أن ادعاء الرق لا يعفي المرء من الخدمة العسكرية» ٢٤/ ٣/ ١٨٨٧م، ١٢/ ٥/ ١٨٨٧م، «العلاقة بين الثورة المهدية في السودان وتجارة الرقيق» ١٦/ ٦/ ١٨٨٧م، وابن عبد الجليل وعمران، **محمد بيرم الخامس: ببليوغرافيا تحليلية**، ص٩٦، ٩٩، ١٠٥، ١١١، ١١٤ و١٣٢.

معاهداتٍ (سيأتي المزيد حول ذلك لاحقاً)، أو كانوا يبيعون أطفالَهم أو أقاربَهم لأجل العبودية بدافع اليأس، أو كان منهم أعدادٌ كبيرةٌ من المسلمين الذين استُرِقُّوا بشكل غير شرعيٍّ. كل هذه الحالات كانت تعني أن هؤلاء الأشخاص لم يكونوا مسترقين وفقاً للشريعة. نعم كان هناك أشخاص استُرِقُّوا بشكلٍ شرعيٍّ أو وُلِدُوا عبيداً كما أقرَّ بيرم، لكنّ هؤلاء كانوا قلَّةً قليلةً جدّاً بحيث يمكن أن تفسّر وجود أسواق الرقيق المزدهرة في شمال أفريقيا والحجاز. إضافةً إلى ذلك، فقد كان العبيد الأفارقة السود يعامَلون بانتظامٍ بقسوةٍ تتعارَضُ مع أحكام الشريعة الإسلامية. وبما أن تجارة الرقيق والرقَّ كما هو موجود ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ يخالف الأحكام الشرعية؛ فقد كان الحُكَّامُ المسلمين مُحِقِّين في منعهم حدوثَ مِثْل هذه الأخطاء، وبذلك فقد أصبح «المباح ممنوعاً» بموجب المرسوم الإداري(١١٤).

كانت استجابة أحمد باي لتحدي الرقّ واحدةً من أوَّل الاستجابات التي عرفناها، لكنّ رسالة: التحقيق كانت الاستعراض الكامل للمسألة. لقد كان النصّ الأصلي للإلغاء الإسلامي للرق، الذي وضَعَ معظمَ الحُجَج الشرعية التي استند إليها عبده ورضا وغيرهما في العقود اللاحقة. وعلى الرغم من أنهما لم ينقلوا عن بيرم، فإننا نعرف أن «عبده اتصل به، وكان كلاهما [عبده ورضا] يحترمان بيرم كثيراً ويعتبرانه رفيقَ درب»(١١٥)، وقد ردّدت كتاباتُهما حُجَّة العالم التونسي. صرّح عبده أن أحد العناصر الرئيسة لتصور الشريعة عن الرق هو أن الخليفة يجوز له أن يحرِّر جميعَ العبيد إذا خَلُصَ إلى أنّ الوضعَ الشرعي أو معاملةَ العبيد في الأراضي الإسلامية (غير صحيحة)(١١٦).

جرى الاحتجاجُ عدَّةَ مرَّاتٍ في القرن ونصف القرن الأخيرين منذ إصدار أحمد باي مرسومَه بمفهومِ أنّ الرق يكون صحيحاً بموجب الشريعة فقط إذا استوفيت شروطه الشرعيةَ ـ وهي الشروط التي لم يُمتَثلْ لها، أو لا

---

(١١٤) بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ص٥٠٩، ٥٧٩ ـ ٥٨١ و٥٨٣.

(١١٥) تذكر المنار وفاة ابنه عام (١٨٩٩م) وتثني على بيرم بأنه: العلامة المصلِح الشهير؛ انظر: **المنار**، السنة ٢، العدد ٣٩ (١٨٩٩)، ص٦٢٤. انظر أيضاً: ابن عبد الجليل وعمران، المصدر نفسه، ص٢٣، و Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915* (Leiden: E. J. Brill, 1978), pp. 147-148 and 244-245.

(١١٦) يذكر رضا أن العالم الذي يشير إليه الكواكبي هو محمد عبده؛ انظر: الكواكبي، «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام»، ص٨٥٧.

يمكن الامتثالُ لها في العصر الحاضر. لقد قُدِّم هذا مسوِّغاً لإغلاق السلطان العثماني سوقَ الرقيق في إسطنبول عام ١٨٤٧م، وكان مضمّناً في دفاعه عن القيود المفروضة على تجارة الرقيق الأفريقية في خمسينيات القرن التاسع عشر[١١٧]. وكان هذا المسوِّغَ الأساسيَّ لمرسوم الملك فيصل عام ١٩٦٢م الذي مَنَع الرّقَّ في المملكة العربية السعودية (مع تعويض أصحاب الرقيق). يقول مرسوم فيصل: «من المعروف أيضاً أن الرقيقَ الموجود في العصر الحاضر قد تخلَّفت فيه كثيرٌ من الشروط الشرعية التي أوجبها الإسلام لإباحة الاسترقاق»[١١٨]. وفي منتصف القرن العشرين في زنجبار، أصرَّ عالِمٌ مسلم واحدٌ على الأقل ـ هو سعيد بن علي ـ على أن العبودية التي تُمارَس في الجزيرة لم تكن أبدا الرقَّ المباحَ في الشريعة[١١٩].

ومن الغريب أن الأخطاء التي عرَّف بها بابا وأحمد باي في نظام الرق قد استمرَّت لفترة أطول في إيران وأثارت نداءاتٍ علنيّةً بالإلغاء بصورة أكبر بكثير هناك. فمنذ سبعينيات القرن التاسع عشر وحتى العقود الأولى من القرن العشرين، شهدت فارس القاجارية ظهورَ غضبٍ شعبيٍّ ضد العبودية، وضمَّ هذا الغضبُ مجموعةً من رجال الدين المسلمين التقليديين. لم يكن هذا بسبب صحوةٍ أخلاقيّةٍ ما، بل جاء ذلك من تصاعُدِ استعباد المسلمين الأحرار مِن قِبَل البدو التركمان الذين أغاروا على البلاد من جهة الشمال الشرقي، إضافةً إلى تجار الرقيق الإيرانيين الذين استولوا على البلوش في الجنوب الشرقي[١٢٠].

---

(١١٧) Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890*, pp. 107-108.
تؤكد رسالة شيخ الإسلام العثماني إلى الحجاز عام (١٨٥٦م) أنّ السُّلطان لن يحظر أبداً على المالِكين بيع وشراء العبيد ما دامت هذه الملكية «صحيحة شرعاً»؛ انظر: Ahmet Pasha Cevdet, *Tezâkir: 1-12*, edited by Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953), vol. 1, p. 134.

(١١٨) <http://www.kff.com/ar/King-Faisal>.
انظر أيضاً: أحمد عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ١٦ ج، ط١٥ (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٤)، ج١٦، ص٥٧٧.

(١١٩) Bernard Freamon, "Straight, No Chaser: Slavery, Abolition, and the Modern Muslim Mind," paper presented at Yale University, November 2007, pp. 66-67.
نُشرت نسخة مختصرة من هذه الورقة في: Robert Harms, Bernard K. Freamon, and David W. Blight, eds., *Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition* (New Haven: Yale University Press, 2013), pp. 61-80.

(١٢٠) انظر: Afsaneh Najmabadi, *The Story of the Daughters of Quchan* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998).

لقد كان هذا الموقفُ **أولاً** بسبب عجز الدولة القاجارية وعدم قُدرتها على تأمين حدودها، **وثانياً** وللمفارقة بسبب الطلب الشديد على العبيد الذي دفع التُّجّارَ إلى البحث عن مصادر داخلية جديدة للرقيق بعد موافقة الحكومة الفارسية على المطالب البريطانية بإنهاء تجارة الرقيق المنقولة بحراً.

كان أحدُ الإيرانيين الذين استرقّهم المغيرون التركمان في أواخر القرن التاسع عشر شيخاً لطريقة نعمة الله جندبادي الصوفية(١٢١). سيكتب ابنُ أخيه نور علي شاه (ت. ١٩١٨م) الأطروحةَ الفارسية الأشمل حول الحُجَّة الإسلامية لإلغاء الرق عام ١٩١٤م. وأحد أوضح التعبيرات عن الحجة القائلة بأنه لا يجوز السماح بالرق؛ لأنه لم يحدث بشكلٍ صحيحٍ، جاء من حفيده ورجل الدين الإيراني والشيخ الصوفي سلطان حسين تابندَه (ت. ١٩٩٢م)، الذي صاغ شرحاً على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٦٦م(١٢٢). كما سنرى، فإن هذا الخطَّ من الجدال يرتكز أيضاً على المقاربة الآتية للإجابة عن سؤال: كيفية معالجة المسلمين في العالمِ الحديثِ لموضع الرق في الإسلام.

الشريعة نفسُها، الظروف مختلفة: الرقُّ الذي عفّى عليه الزمن أو لم يعُد مناسباً

كتب محمد عبده في آذار/ مارس ١٨٨٢م رسالةً إلى صديق إنكليزي تنقَّلَ في دوائر النخبة البريطانية. لقد أكَّد انطباعَ ويلفريد بلانت (Wilfred Blunt) (ت. ١٩٢٢م) أنّ الرق في الإسلام لم يُبَحْ بصورة مُطلقة، ولكن فقط في الحروب الدينية المشروعة من المسلمين ضد الكفار، وليس ضد غير المسلمين الحلفاء للمسلمين أو الذين لديهم معاهدات سلام مع الدولة الإسلامية. استنسخ بلانت رسالة عبده، وجاء فيها: «ومن ثَمَّ فإن الدين

(١٢١) Mirzai, *A History of Slavery and Emancipation in Iran*, pp. 77, 132, 156-57, 167 and 171-173.

(١٢٢) Sulṭān Ḥusayn Gunābādī Tābanda, *Naẓar-i madhhabī bih i'lāmiyya-yi ḥuqūq-i bashar* (Qum: Maṭbū'ātī-yi Ḥikmat, 1966), pp. 33-38.

متاح أيضاً على الرابط:

<http://www.sufism.ir/books/download/farsi/nazare_mazhabi.pdf>, p. 20, (accessed 5 November 2018).

انظر أيضاً: Ann E. Mayer, *Islam and Human Rights*, 2nd ed. (Boulder, CO: Westview Press, 1995), p. 21

المحمدي لا يعارض إلغاء العبودية كما هو الحال في العصر الحديث (كذا)، ولكنه ينكر استمرارَها بشكلٍ جذريٍّ». وأضاف عبده أن شيخ الأزهر سيصدر فتوى تقول إن إلغاء الرق يتوافق مع القرآن والتقاليد الإسلامية والشرع الشريف[١٢٣]. وقبل شهر تقريباً، كان بلانت قد نشر خطاباً لجمعية مكافحة الرق في لندن، وادعى فيها أن شيخ الأزهر نفسَه محمد الإنبابي (ت. ١٨٩٦م) قد أكَّد أن القرآن قد أباحَ فقط استرقاق الأسرى الذين سُبُوا في الحرب ضد المشركين، ولم يكن هذا تعبيراً عن إرادة الله ولكنه مجرَّد اعتماد للعادات الموجودة في الجزيرة العربية في ذلك الوقت. ونظراً إلى أنه لم تعد هناك حروبٌ مشروعة، فإن العبيد الذين جرى استرقاقُهم في غارات العبيد التي تحدث جنوب الصحراء الكبرى، والتي كان القراء الأوروبيون مرعوبين منها؛ كان استرقاقهم في الواقع غيرَ شرعيٍّ تماماً وفقاً لأحكام الشريعة، وكان العبيد الذين جرى الاستيلاء عليهم أحراراً بالنسبة إلى الشرع. كان وزير الحرب المصري، القوي في ذلك الوقت، بل الحاكم الفعلي في القاهرة بعد انتصاره (بفترة وجيزة) على تمرُّد ضد المَلَكِيّة في مصر، قد أخبر بلانت أنه سيمنع العبوديةَ في مصر قريباً[١٢٤].

إلّا أنّه لم تكن هناك فتوى ولا حدَثَ قرار إلغاء، بل في غضون بضعة أشهر من رسالة عبده إلى بلانت سحقت القواتُ البريطانية جيشَ وزير الحرب عُرَابي باشا، وأعادت المَلِكَ [توفيق] إلى السُّلطة، وأُلقي القبضُ على عبده وأُرسل إلى المنفى، وأُقِيل الإنبابي من منصبه وحلَّ محلَّه عالِمٌ كبير أكثر ولاءً للملِك المصري.

---

(١٢٣) Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt; Being a Personal Narrative of Events* (New York, A. A. Knopf, 1922), pp. 190 and 193-194.

(من رسالة يقول بلانت أن عبده أرسلها إليه بتاريخ ٢٥ نيسان/ أبريل ١٨٨٢م). يتفق هذا مع ما نقله الكواكبي عن عبده (كما هو مفترض)؛ انظر: الكواكبي، «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام»، ص٨٥٨. كتب بلانت في موضِع آخر عن الإصلاح الإسلامي: «مرة أخرى، يجب أن يصبح الرقُّ غيرَ مشروعٍ بطريقةٍ ما، ويجب أن توضَع قيودٌ على التفسير الأكثر صرامة على الأوامر القرآنية المبيحة للزواج والتسرّي والطلاق». انظر: Wilfrid Scawen Blunt, *Future of Islam* (Dublin: Nonsuch, 2007), p. 153.

(١٢٤) Wilfrid Scawen Blunt, "Slavery in Egypt," *Anti-Slavery Reporter*, vol. 2, no. 4 (April 1882), pp. 91-92 (addressed 17 March 1882).

ألمح سيد أمير علي إلى هذه الفكرة أيضاً؛ انظر: Ali, *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed*, p. 260.

فكرة أن الرقّ كما هو مسموحٌ به في القرآن والتقاليد الشرعية الإسلامية كان صحيحاً ولكن فقط في ظروفٍ معينة، كانت واحدةً من أوائل الردود على التحدِّي الأخلاقي للرق. لقد رأينا بالفعل أن علماء مسلمين في الهند البريطانية قد استعملوها في أوائل القرن التاسع عشر. على الرغم من أن هذه الحجَّة ربما لا تكون الأكثر تأثيراً بين المسلمين، فإن هذه الحجَّة تظل واحدةً من أكثر الحُجَج إقناعاً وفقاً للمعايير التاريخية للتقاليد الشرعية الإسلامية. إنها ملمحٌ مهمٌّ في أطروحة شفيق حول العبودية، وتظهر في عمل بيرم، وقد تناولها العالم والمؤرخ المالكي أحمد الناصري (ت. ١٨٩٧م) في تاريخه متعدِّد الأجزاء للمغرب.

يتناول الناصري مسألةَ الرق في السياق نفسِه الذي كان لدى أحمد بابا وجُسُّوس: الاسترقاق غير الشرعي (من الناحية الإسلامية) لمسلمي أفريقيا السُّود. حرص الناصري على إعادة التشديد على النقاط نفسِها التي شدّد عليها هؤلاء العلماء الأسبق: كانت جماعاتٌ عِرقية كاملة من الأفارقة السود مُسلمين متدينين على مدى قرون، ومن ثَمَّ فافتراض الشريعة للحالة الأصلية لهم: الحُرّية كان معارِضاً بالتصرُّف المشكوك فيه من تُجَّار الرقيق، بمعنى أن بيع «العبيد» السود وشراءهم كان مُشْتَبَهاً فيه للغاية. لقد ردّد نصيحة بابا بأن الورع والاحتياط يجب أن يدفع المسلمين إلى تجنُّب شراء العبيد في مثل هذه الظروف الملتبسة. وفي الحقيقة، كما يقول، فإن الأصل الفقهي الإسلامي المتمثّل في «سدِّ الذرائع»، والذي ينصُّ على أنه يجب حظر الأفعال المباحة إن كانت ستؤدي على الأرجح إلى نتائج محرّمة، كان يمنع حقّاً أيّ عمليةٍ لشراء العبيد بالكليَّة. يضيف الناصري نقطةً أخيرةً ليوضّح حُجّتَه: إن الدافع الذي سوَّغ العبودية التي أقرها القرآنُ ومارسها النبي - أي التعامل مع السجناء الذين أُسِروا خلال الحرب الدينية في سبيل «إعلاء كلمة الله» - لم يعُد موجوداً في العصر الحديث[١٢٥].

(١٢٥) الناصري، **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج٥، ص١٣١. وهناك يشير الناصري إلى حديث مشهور يقول إن السبب الحقيقي للجهاد هو أن تكون «كلمة الله هي العليا»؛ انظر: **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً. كما يستدل بيرم بحجة انقطاع مصادر الرق، وكذلك عدم وجود الجهاد المشروع؛ انظر: بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ص٥٨٣. للاطلاع على دراسة حول الناصري، انظر: Kenneth Brown, "Profile of a Nineteenth-Century Moroccan Scholar," in: Nikki Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious* =

إنّ هذه الحجَّة التي تقول إنّ الإسلامَ أباح استرقاق البشر فقط عندما يُؤْسَرون كسجناء في حربٍ عادلة وشرعية يشنُّها حاكمٌ مسلمٌ، تكرَّرت مراتٍ عديدةً من المساعِد الرئيس لعبده: رشيد رضا. وكما أوضح، فقد جاءت هذه الحجة نتيجةً طبيعيّةً مهمَّة كان شيخٌ سابق من شيوخ رشيد رضا قد أوضحها، وهو التقليدي اللبناني الشيخ حسين الجسر (ت. ١٩٠٩م): الإسلام قد أباح الرقّ فقط لأنه كان ضرورةً عسكريّةً بالنظر إلى اتفاقيات الحرب في العالم الذي وُلد فيه الدِّين. والأهم من ذلك، كما تابع رضا، أن التاريخ الحديث قد أعطى مقدّمةً ثانية لهذه الحجَّة: لم تعُد الحروب الشرعية الدينية قائمةً، وتفتقر الكثير من المناطق إلى الحُكّام المسلمين الشرعيين الذين يمكنهم إعلان مثل هذه الحروب(١٢٦). ونتيجةً لذلك، لم يعُد الاسترقاقُ مباحاً بأيٍّ حالٍ من الأحوال. في وقتٍ لاحقٍ، استعمل عددٌ من الفقهاء المسلمين ـ مثل المصري محمد أبو زهرة (ت. ١٩٧٤م)، والسُّوري وهبة الزحيلي (ت. ٢٠١٥م)، وكذلك المفكِّر الإسلامي محمد قطب (ت. ٢٠١٤م، شقيق سيد قطب) ـ حُجَّة رضا في كتاباتِهم المؤثِّرة(١٢٧).

ضمَّن رضا في كتاباته أيضاً خطّاً ثانياً من التفكير العقلاني: بما أن استعباد الأعداء المهزومين كان هو القاعدة في القرن السابع؛ فقد سمح القرآن بالعبودية؛ لأنه كان يستخدم ببساطةٍ التكتيكَ نفسَه الذي استخدمه أعداءُ المسلمين ضدَّهم(١٢٨). وكما صاغ أبو زهرة ذلك بعد عدَّةِ عُقُود: لقد أباح الإسلامُ الرقَّ وَفق مبدأ «المعاملة بالمثل»، فإذا توقَّف أعداءُ الإسلام عن أخذ المسلمين كعبيد، فإنه يجوز للمسلمين التخلّي عن استعباد

Institutions in the Middle East since 1500 (Los Angeles: University of California Press, 1972), pp. = 127-148.

(١٢٦) رضا: «سؤال عن الاسترقاق المعهود في هذا الزمان»، ص٣٢؛ «أسئلة من باريس»، ص٧٤٣ ـ ٧٤٤، و«حكم عبيد حضرموت»، **المنار**، السنة ٣١، العدد ٣ (١٩٣٠)، ص١٨٩ ـ ١٩٠، وحسين الجسر، **الرسالة الحميدية**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (طرابلس، لبنان: دار الإيمان، ١٩٩٨)، ص٤٢٧. يعترف بيرم بوجود دول إسلامية تخوض حروباً مشروعة، منها إمبراطورية برنو على سبيل المثال؛ انظر: بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ص٥٨٠.

(١٢٧) السرخسي، **شرح السير الكبير**، تحقيق محمد أبو زهرة ومصطفى زيد، ج١، ص٧٨؛ الزحيلي: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص٤٤٢ ـ ٤٤٣، و**موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة**، ج٣، ص٧٧٠، وقطب، **شبهات حول الإسلام**، ص٥٥ ـ ٥٦.

(١٢٨) رضا، «الرق الأبيض والأسود»، ص٢٠.

أعدائهم كذلك[١٢٩].

ثمَّة حُجّةٌ ثالثة مُشابهة، لكنها تتوقف ـ بدرجةٍ أقلَّ ـ على عدم وجود الدافع الأول الذي يسوِّغ الرق ويضفي المزيد من عدم مناسبته كسياسة. جاءت جذورُ هذه المقاربة أولاً في كتابات السيد أحمد خان باللغة الإنكليزية حول العبودية، وقد طوَّرها بشكلٍ كاملٍ بيرم ورضا[١٣٠]، ومنذ ذلك الوقت اعتمد عليها الكثير من العلماء المسلمين المحافِظِين الذين عالجوا مسألة الرقّ. تقوم هذه الحُجَّةُ بشكلٍ مُباشرٍ على الآيات القرآنية حول الحرب. أعطى النصُّ المقدسُ النبيَّ أربعَةَ خياراتٍ للتعامل مع أسرى المعركة: (١) إطلاق سراحهم، (٢) الإمساك بهم كعبيد، (٣) أخذ فِدْيةٍ لإعادتهم إلى أقربائهم، (٤) قتلهم[١٣١]. استند إعدام الأسرى إلى الأوامر القرآنية مثل التحذير من أن يكون للنبي أسرى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وتفيد رواياتٌ ثابتةٌ أنّ النبي قد أعْدَم بعضَ الشخصيات البارزة بين أولئك الذين أُسِرُوا بعد فتح مكة[١٣٢]. كان استرقاق الأسرى أو مفاداتهم أو إطلاق سراحهم ببساطة سائغاً بالقرآنُ والسُّنة، فقد أمر القرآن بعد هزيمة العدو: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، وقد أخذ النبيُّ عبيداً من بعض القبائل المهزومة من هوازن (وفادى آخرين) وبني قُريظة، واستمرت هذه الممارسة في عهد خُلفائه[١٣٣].

---

(١٢٩) السرخسي، **شرح السير الكبير**، تحقيق محمد أبو زهرة ومصطفى زيد، ج١، ص٧٨. وتبع الزحيلي أبا زهرة؛ انظر: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص٤٤٤؛ فضل الله، «الإسلام اليوم في قفص الاتهام»، موقع بيّنات، ومصطفى الزرقا، «موقف الإسلام من الرق»، ملحق في كتاب: يوسف القرضاوي، **فقه الجهاد**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩)، ج٢، ص١٤٦٤ ـ ١٤٦٧.

(١٣٠) Sir Syed Ahmed Khan, *A Series of Essays on the Life of Mohammed* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1981), pp. 25-26, and Shafîq, *L'Esclavage au point de vue musalman*, p. 35.

انظر: بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ص٥٠٨ و٥٨٣.

(١٣١) رضا، «سؤال عن الاسترقاق المعهود في هذا الزمان»، ص٣٢. انظر على سبيل المثال: العثماني، **تكملة فتح الملهم**، ج١، ص٢٦٤ ـ ٢٦٤، ومحمد سعيد رمضان البوطي، **من الفكر والقلب** (دمشق: دار الفقيه، [١٩٩٧])، ص٨٥ ـ ٩٤.

(١٣٢) **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب قتل الأسير...، **وصحيح مسلم**، كتاب الحج، باب يجوز دخول مكة بغير إحرام.

(١٣٣) **صحيح البخاري**، كتاب صلاة الخوف، باب التبكير والغلس....

لم تبتعد مذاهب الفقه الإسلامي عن هذه الدلائل النصيَّة، على الرغم من أنه منذ زمن الصحابة كان هناك اتجاهٌ قويٌّ يعتبر أن جوازَ إعدام الأسرى كان خاصّاً بالمراحل المبكِرة والضعيفة لمجتمع النبي، وأن هذا قد نُسِخ أيضاً بالآية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]. أجاز الشافعية والحنبلية والإمامية والزيدية للسلطة الإسلامية اختيارَ أحد الخيارات الأربعة بناءً على ما يخدم مصلحة المسلمين على أفضل وجه، بشرط أن يوافق الجنود إذا كان الخيار سيستلزم التخلي عن أنصبائهم من غنائم الحرب. كان المذهب المالكي أكثر مرونةً، حيث أجاز للحاكم إطلاق سراح الأسرى من دون اعتبار لمن لديه حقوقٌ في الغنائم. كان المذهب الحنفي هو الأكثر تقييداً، فكان القول المعتمَد يقصر دورَ الحاكم المسلم على إعدام الأسرى أو إبقائهم إما كعبيد أو كأحرار تحت حُكْم المسلمين، أما السماح لهم بالرحيل ومقاتلة المسلمين في وقتٍ آخر - سواء أكان بفدية أم بدون فدية - فلا يجوز. إلا أن الأمر المهمَّ بالنسبة إلى جميع المذاهب الفقهية هو أنه بغضّ النظر عن السياسة التي تم اختيارها، فإن الاختيار كان في أيدي السلطة السياسية الإسلامية وينبغي أن يعزز مصلحة المسلمين بأفضل سبيل[١٣٤]. لخَّص رضا هذا الموضوعَ جيداً في مقالة نشرها عام ١٩١٠م: نشأ الرق مع أسرى الحرب، وكان إطلاقهم ضمن سلطة الحاكم، ومن ثَمَّ يجب على الحُكَّام المسلمين في يومِنا هذا أن يمنعوا الرقَّ إذا شعروا أن ذلك في مصلحة الإسلام[١٣٥].

ماذا كان في مصلحة المسلمين في العصر الحديث؟ لاحظ شفيق في كتابه الصادر عام ١٨٩١م أنّ قتل أو استعباد الأسرى الذين يؤخذون في الحرب كان جزءاً من قوانين الحرب في العالم الذي جاء فيه الإسلام. لكن

---

(١٣٤) الزحيلي، **موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة**، ج٣، ص٧٦٩ - ٧٧٣؛ محمد بن إسماعيل بن الأمير الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ٤ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥)، ج٤، ص٧٤ - ٧٥؛ أحمد الغماري، **مسالك الدلالة على مسائل متن الرسالة**، ط٣ (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٥)، ص١٦٧ - ١٦٨، و Abu El Hassan Ali al-Māwardī, *The Ordinances of Government*, translated by Wafaa H. Wahba (Reading, UK: Garnet, 1996), pp. 145-152.

(١٣٥) رضا، «أسئلة من باريس»، ص٧٤٥.

الأمر لم يعد كذلك بحسب شفيق. تحكم القوانين والتجمُّعات الدولية الآن كيف يجري التعامل مع أسرى الحرب[١٣٦]، أبدى رضا الملاحظةَ نفسَها بعد ثلاثة عقود عندما قال إن العبودية كانت قد ترسَّخت بعُمْق في الحرب والمجتمع في العصر القديم المتأخر، ومن ثَمَّ لم يكن ممكناً أن يحظرها القرآن صراحةً، لقد كان من الضروري إنهاء استعباد البشر عبر الاتفاقيات الدولية التي تغيّر عبرها النظامُ برمته. يضيف رضا عام ١٩٢٢م أن هذا قد حدث في العصر الحديث، وأنّ الدولة العثمانية (التي نجت الآنَ من الحرب العالمية الأولى وستظل موجودةً لمدة عشرة أشْهُرٍ أخرى) قد وافقت الآن على هذه الاتفاقات الدولية أيضاً[١٣٧]. طوَّر رجلُ الدِّين السوري الراحل محمد سعيد رمضان البوطي (ت. ٢٠١٣م) هذه النقطةَ بشكلٍ أكبر في كتابٍ له عام ١٩٦٩م؛ حيث قال بوضوح إن اختيار كيفية التعامل مع الأسرى بوضع التشريعات والسياسات حول العبودية يرجع إلى تقدير الدولة التي تختار السياسةَ التي تعزِّز بشكلٍ أفضل مصلحة المجتمع في سياقٍ معيَّن. يضيف البوطي أنه في بعض الحالات، مثل تلك التي حدثت في القرن العشرين، قد تجد الدول الإسلامية نفسَها بين دُوَلٍ أخرى توقِّع اتفاقاتٍ أو معاهداتٍ حول كيفية التعامل مع أسرى الحرب، ففي هذه الحالة يمكن للدول الإسلامية اتباعُ هذه الاتفاقيات[١٣٨].

أكمل المفتي تقي عثماني شرحَ عمِّه الهائل على صحيح مسلم على مدار عقدَيْن تقريباً (انتهى عام ١٩٩٤م)، وفيه أفرد المفتي تقي عثماني عدّةَ صفحاتٍ لمشكلة الرق، اتبع فيها خطا رضا والبوطي وأجاب عن الأسئلة التي تركوها من دون إجابة. كتب عثماني أن جميع دول العالم تقريباً قد وقعت اتفاقياتٍ تحظر استعباد أسرى الحرب. لكن هل أجازت الشريعةُ للحُكَّام المسلمين التوقيع؟ على الرغم من اعتراف عثماني بأن هذه مسألةٌ جديدةٌ في الفكر الفقهي الإسلامي، فقد اعتبره جائزاً. لم يكن الرقُّ مأموراً به في الشريعة، بل كان مباحاً كأحد الخيارات الأربعة المتاحة للدولة

---

(١٣٦) العقاد، «مسألة الرق في الإسلام»، ١٨، و Shafiq, *L'Esclavage au point de vue musalman*, p. 36.

(١٣٧) رضا، «سؤال عن الاسترقاق المعهود في هذا الزمان»، ص٣٢.

(١٣٨) محمد سعيد البوطي: **من الفكر والقلب**، ص٨٧ ـ ٩٠، و**هذه مشكلتهم** (دمشق: دار الفكر، [١٩٩٤])، ص٥٤ ـ ٦٣.

الإسلامية في التعامل مع الأسرى، مضيفاً أنه «يبدو من أحكام فضل العتق وغيره أن التحرُّر أحبُّ إلى الشريعة الإسلامية»[١٣٩]. ويؤكّد العالم المصري المعروف المقيم منذ زمنٍ طويل في قطر: يوسف القرضاوي استنتاجَ عثماني في كتابه: **فقه الجهاد** (٢٠٠٩م)؛ حيث يقول بحزم إن الالتزام بالاتفاقيات الدولية وقواعد الحرب هو في مصلحة المسلمين والإسلام بشكل واضح[١٤٠].

استُعملت هذه الحُجَّةُ على نطاقٍ واسعٍ في العقود الأخيرة، وخاصّةً من علماء مسلمين من بيئاتٍ أكثر مُحافَظَة. فردّاً على سؤالٍ حول جواز الرقّ اليوم في ضوء جرائم داعش، أجاب العالم السعودي عبد العزيز الفوزان أن القضية تتوقَّف على ما يقرِّره الحاكمُ المسلم (الإمام) بشأن أسرى الحرب بناءً على الصالح العام (المصلحة)، وفي هذه الحالة لا توجد عبودية اليوم[١٤١]. تبدو هذه الحُجّةُ أكثر قوةً في التقليد الشيعي الإمامي الذي يسمح فقط للإمام الغائب بالإعلان عن الجهاد الهجومي [جهاد الطلب][١٤٢]، وحتى عودته آخرَ الزمان تبقى فقط إمكانية الجهاد الدفاعي.

يتميز التقليد الشيعي الإمامي بعنصرٍ لم أره في أي موضِع من رُدود أهل السُّنة على تحدي الرقّ والإلغاء. ففي عام ١٨٤٧م عندما بدأ الشاه القاجاري في مواجهة ضغوطٍ من الممثِّلين البريطانيين لكبح تجارة الرقيق أو وقفها في إيران، سأل عدداً من رجال الدين الشيعة البارزين داخل دولته وفي مدينة النجف الواقعة في جنوب العراق: هل يجوز ذلك؟ وفي حين أن علماء النجف كانوا يميلون إلى تأكيد القول بأنه لا يجوز لأي حاكِم أن يحرِّم ما أحلَّ الله ورسولُه، إلا أنّ بعض رجال الدين الإيرانيين أجابوا بأنه على الرغم من أنه لا يجوز منع الرق نفسِه، فإنه يجوز مَنْعُ تجارة الرقيق، وكان دليلهم الرئيس على ذلك هو الحديث النبوي المعروف في المصادر الشيعية ـ وإن

---

(١٣٩) العثماني، **تكملة فتح الملهم**، ج١، ص٢٧٢.

(١٤٠) القرضاوي، **فقه الجهاد**، ج٢، ص٩٧٧ ـ ٩٧٩.

(١٤١) التميمي، «تفسير قوله تعالى: «أو ما ملكت أيمانكم» للشيخ عبد العزيز الفوزان»، فيديو على اليوتيوب بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ٢٠١٤،

(١٤٢) انظر: أبو الحسن بن محمد الشعراني، **نثر الطيب**، تحقيق محمد قريب (طهران: الدار الإسلامية للنشر، [٢٠٠٢])، ج١، ص١٨٦.

كان غير موجود في المصادر السُّنية ـ الذي يقول فيها النبي: «شرُّ الناس مَنْ باع الناسَ». لقد فُهم هذا الحديثُ بشكلٍ عامٍّ على أنه يعني بيعَ الأشخاص الأحرار، والذي سيتطابق حينها مع نواةٍ مماثلة في كتب الحديث السُّنِّية[١٤٣]، إلا أنّ اللفظ المطلق غير المقيد لهذا الحديث جعله مثاليّاً لتوفير تفويضٍ نبويٍّ بحظر تجارة الرقيق.

من ردِّ العلماء المسلمين على شركة الهند الشرقية عام ١٨٠٨م، إلى كتابات أحمد خان في سبعينيات القرن التاسع عشر، إلى دراسة بيرم: التحقيق، إلى رسالة عبده عام ١٨٨٢م، وأطروحة شفيق عام ١٨٩١م، وما بعدها: كانت المقاربة التي اتبعها علماءُ الدين أو المثقفون المسلمون في مسألة الرق لطالما شدَّدت دائماً على أنّ الإسلام حصر قنواتِ الرق في قناةٍ واحدة: أَسْرُهم مِن قِبَل الجيوش الإسلامية في الحرب[١٤٤]. ومع إضافة حُجَّةِ أنه إما «لا توجد اليوم حروبٌ دينية مشروعة، أو لا يوجد حكّام مسلمون يمكنهم إعلانها»، أو «لقد اختارت السلطات السياسية الإسلامية أن استرقاق الأسرى ليس فيه مصلحة»؛ فإن هذا من شأنه أن يوقِف تماماً سَيْلَ العبيد.

ومع ذلك، فإنّ هناك نوعاً من تكتيك: الطُّعم والتغيير[*] في هذه المقاربة القائمة على الحرب. كان أبو زهرة قد أعلن أن الإسلام سوف يرحِّب بالوقت الذي ستصبح فيه العبودية محظورة[١٤٥]، إلا أن هذا قبولٌ استجابيٌّ للإلغاء، وليس دافعاً مسبقاً لذلك. الالتزام بعدم استرقاق أسرى الحرب ليس هو نفسُه إلغاءَ الرق. كان أسرى الحرب أحد مصادر العبيد في الحضارة الإسلامية، إلا أنه على الأقل منذ عهد الفتوحات الإسلامية المبكِرة

---

(١٤٣) Mirzai, *A History of Slavery and Emancipation in Iran*, pp. 139-142.
انظر أيضاً: الكليني، **أصول الكافي**، ج٥، ص١١٤ (شرُّ الناس من باع الناس).

(١٤٤) يمكن تتبع هذه الفكرة تاريخيّاً منذ عام ١٨٢٧م في مجلة **آسياتيك جورنال** *(Asiatic Journal)* التابعة لشركة الهند الشرقية: «توجد مصادر أخرى للرقّ عمليّاً، من خلال الادعاءات أو التحايل على القانون، لكنّ هذه كانت انتهاكاتٍ»؛ انظر: Kaj Öhrnberg, "On Slavery in the East," *Asiatic Journal*, vol. 136, no. 4 (April 1827), p. 447, and Ali, *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed*, pp. 258-259.
انظر أيضاً: علي باشا مبارك، **علم الدين**، ٤ ج (الإسكندرية: مطبعة الجزيرة، ١٨٨٢)، ج٢، ص٧١٥.

(*) من الحيل التسويقية، وقد أشرنا إلى معناه في الفصل السابق (المترجم).

(١٤٥) السرخسي، **شرح السير الكبير**، تحقيق محمد أبو زهرة ومصطفى زيد، ص٨٤.

لم يكونوا هم المصدر الرئيس، بل كان المصدرُ الشراءَ من تجار الرقيق غير المسلمين داخل الأراضي الإسلامية أو خارجها[١٤٦]. كتب تقي الدين السبكي (ت. ١٣٥٥م) أنه يجوز للمسلم بلا إشكالٍ أن يشتري عبداً غير مسلم استُعْبِدَ في أراضٍ غير إسلامية ثم جلبه تاجرٌ إلى الدولة الإسلامية[١٤٧]. تاريخيّاً كانت هناك بالتأكيد قيودٌ مفروضةٌ على أمور مثل شراء الأطفال من والديهم غير المسلمين خارج دار الإسلام، إلا أن الاتجاه البراغماتي السائد للفكر الفقهي الإسلامي افترض عموماً أن البضائع التي تُبَاع في مثل هذه الظروف كانت شرعيةً، وأرجأ النظر في ممارسات الاستعباد بين المجتمعات غير المسلمة. ونتيجةً لذلك، كان الفقهاء المسلمون يميلون إلى افتراضِ أن العبد الذي يُعرَض على التاجر المسلم في مدينةٍ مثل البلغار أو الساحل يجوز شراؤه بصورة مشروعة[١٤٨]. حتى إن عبده أقرَّ بأنه إلى جانب الأسْر في الجهاد، فإن الولادة من أبوين من الرقيق كان المصدر الثاني للرقّ في الإسلام[١٤٩]. إنّ قرار الحُكَّام المسلمين عدمَ استرقاق أسرى الحرب لن يعني إنهاء العبودية إلا إذا كانت البلدان الأخرى قد قضت بالفعل على تجارة الرقيق العالمية، وإذا تحرّر جميعُ العبيد الحاليين. إنه بعد مرور أربع سنواتٍ على الاتفاقات التاريخية عام ١٩٢٦م بشأن إنهاء العبودية وتجارة الرقيق، كان لا يزال يتعين على رضا الاعتراف بأنه حتى مع عدم وجود حروبٍ دينية أو أسرى لاسترقاقهم، فإنه لا يزال هناك عبيدٌ مَوْروثون في بعض المجتمعات الإسلامية[١٥٠].

الرق: إثارة الجدل والعلاقات العامة السيئة

إذا كان يجوز للحُكَّام المسلمين التوقيع على معاهداتٍ بشأن معاملة

---

(١٤٦) أحد الباحثين المسلمين القلائل الذين لفتوا الانتباه إلى ذلك، في حدود علمي؛ هو محسن كديور، انظر: <http://kadivar.com/?p=1033>.

(١٤٧) السبكي، **قضاء الأرب في أسئلة حلب**، ص٥٤١. في الواقع إذا غلب العبدُ على سيدِه في دار الحرب واسترقَّه ودخل كلاهما إلى دار الإسلام؛ فإن «العبد» يصبح هو المالك الشرعي لـ «سيد» الأصلي؛ انظر: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، ٤ ج، ط٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج٢، ص٢٦٥.

(١٤٨) انظر الهامش (٥٢) السابق.

(١٤٩) الكواكبي، «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام»، ص٨٥٦.

(١٥٠) رضا، «حكم عبيد حضرموت»، ص١٩٠.

أسرى الحرب وتقييد تجارة الرقيق بسبب الانتهاكات؛ فهل يجوز لهم المضيُّ في حظر الرق نفسِه؟ كان هذا هو جوهر مرسوم أحمد باي، وقد اقترح كلٌّ من بيرم ورضا أنه بما أن الرقّ ليس مطلوباً في الإسلام، فإنه يجب على الحُكَّام المسلمين منعُه إذا شعروا أن هذا نافع للمصلحة العامَّة[١٥١]. وإذا اتفقت جميع المذاهب الفقهية على أن للحُكَّام أن يحدِّدوا كيفية التعامل مع أسرى الحرب، فكيف يجوز لأيِّ عالِمٍ مُسلمٍ الاعتراض على الحاكم الذي يصدر حظراً إدارياً للرقّ؟

إنّ أحد الفوارق الحاسمة هو أنّ سُلطةَ الحاكم في مسألة الأسرى أمرٌ تابعٌ للقرآن، إلا أن أيَّ قرار يحظُرُ الرقَّ يمكن أن يكون بالنسبة إلى الكثير من العلماء المسلمين أنه محاولةٌ لتحريم ما أحلَّ الله (وكما رأينا فإن هذا أمرٌ مرفوض)[١٥٢]. إن تقييد المباح يُشترط فيه وجود بعض المصالح العامَّة التي تدعمه. وإذا اعتبرنا أنّ تحرير العبيد على نطاقٍ واسعٍ قدر الإمكان كان مقصداً للشريعة؛ فإن هذا لن يمثل عقبَةً على الإطلاق؛ حيث إن استخدامَ حقّ الدولة في تقييد المباح سيكون من شأنه الإعلاء المسبَق لإرادة الله.

ومع ذلك، فلم يقتنع جميعُ العلماء المسلمين بحُجَّة مقصد الشريعة. يرجع هذا جزئياً إلى أنّ تحقيق الحرية لم يجذب الانتباهَ باعتباره «أحد أهم مقاصد الشريعة» ـ كما قال ابن عاشور ـ إلا في مطلع القرن العشرين. كان التحرير بالتأكيد دائماً موضعَ تشجيعٍ في الإسلام، إلا أنَّ هذا الموضوع الذي كثيراً ما يُستشهد به في الآونة الأخيرة كدليلٍ على وجود دليلٍ قويٍّ على إلغاء الرق في الإسلام، قد ارتفع فقط إلى هذا المكان استجابةً لضغوط إلغاء العبودية الأوروبية. لا يرد مقصد الحرية سوى على سبيل الذكر الثانوي، كما في موافقات الشاطبي (ت. ١٣٨٨م)، على سبيل المثال. إن هذا الكتاب لهذا العالِم الأندلسي هو الركيزة التي تعتمد عليها مدرسة الفِكْر المقاصدي الحديثة في الفقه الإسلامي، والتي تستند إلى مقاصد الشريعة كوسيلةٍ لتكييف الشريعة الإسلامية مع الحاجات الحديثة والمعاصرة. يقسم الشاطبيُّ مقاصدَ الشريعة إلى ثلاثة أنواع واسعة: **الضروريات**: وهي الأساسيات التي يُعدُّ

---

(١٥١) بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ص٥٨٣ ـ ٥٨٤، ورضا، «أسئلة من باريس»، ص٧٤٥.

(١٥٢) Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, pp. xx.

تحقيقها المقاصد الأولى للإسلام مثل حماية الأرواح والممتلكات، **والحاجيات**: وهي الأشياء التي تقصدها الشريعة حتى تتمكَّن من إزالة مصاعب الحياة والمساعدة في الحفاظ على النظام في المجتمع مثل التجارة والنقل، وأخيراً **التحسينيات**: وهي الأشياء التي لا تُعَدُّ ضروريةً للمجتمع أو للامتثال للشرع ولكنها تسهِّل ذلك. يورد الشاطبي عتقَ العبيد في نوع التحسينيات (سأرد على هذا فيما يأتي)(١٥٣).

ومن هنا فإنّ بعضَ العلماء المسلمين غيرُ مُرتاحين للاعتراف بأي مصلحةٍ أخلاقيّةٍ مُقنعة في إلغاء الرق، ربما لأنهم يرون أن هذا يُثبِتُ صِحَّة المشاعر الأخلاقية التي تستند إلى الغرب بدلاً من الشريعة، تلك الأخيرة التي لم تعتبر الرقَّ قطُّ ضارّاً من الناحية الأخلاقية. يميل هؤلاء العلماء إلى أن يكونوا إمَّا محافِظين للغاية أو أن يتحدَّثوا في أماكن محافظة مثل المملكة العربية السعودية. ومع ذلك، فإنهم ما زالوا يؤيدون فرْضَ الحظر الحكومي على الرق، ويسوِّغون ذلك ليس من خلال أيّ جاذبيةٍ للقِيمة الأخلاقية، ولكن من خلال الإشارة إلى الشرعية الإدارية المشروطة بأن يكون ذلك لبعض المصالح العامَّة. ولا تحتاج هذه المصلحة إلى أن تكون مُلْهِمَةً بشكل خاص، فقد لا تكون أكثر من مجرد المصلحة العامَّة أو منع الضرر، وقد تكون في أسوأ الأحوال مجرد عمليةِ حسابٍ منحازة إلى المصالح السياسية. لقد سأل الطُّلَّابُ العالِمَ السعودي المؤثِّرَ ابنَ عثيمين (ت. ٢٠٠١م) في أثناء محاولة الإبادة الجماعية للمسلمين البوسنيين في التسعينيات عن جواز أخذ الجنود المسلمين امرأةً صِربية أو كرواتية مأسورة كمِلْك يمين، فأجاب بأنه لا يجوز لهم ذلك، ولكن ليس لأن الرق حرامٌ أو خطأٌ أخلاقيّاً، بل كان ذلك بسبب أنه كان من المؤكَّد أن يكون لهذا الفعل تداعياتٌ سياسيّةٌ سَلبية خطيرة، وأن مثل هذا السلوك سيكون سبباً في سوء العلاقات العامَّة(١٥٤).

هذا يقودُنا إلى ردِّنا الأخير على التحدّي الأخلاقي المتمثل في العبودية والإلغاء، وهو التحدي الذي يكْمُن أبعد ما يكون عن جوهر قناعتنا الأخلاقية الأصلية حول خطأ الرق. إنه الاعتراف الواقعيُّ تماماً بأن العبودية

---

(١٥٣) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق بكر عبد الله أبو زيدان ومشهور حسن سلمان، ٦ ج (القاهرة: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ج٢، ص٢٣.

(١٥٤) روى لي ياسر القاضي تلميذ ابن عثيمين أنه سمع ذلك منه.

لم تعد موجودةً كواقعٍ قانونيٍّ في العالم، ومن ثَمَّ فإن مناقشة موضعها من الإسلام سيكون أمراً مُثيراً للجدل. هكذا ردَّ محمد أبو زهرة على سؤال ورده في الستينيات عن جواز العبودية(١٥٥). ويشير المفتي السابق لمصر ـ علي جمعة ـ إلى ذلك، عندما كتب أنّ الرقّ مثالٌ على زوال محلّ الحكم، كما في مثال الإنسان الذي قُطِعت يده بالنسبة إلى حكم غسل اليد في الوضوء قبل الصلاة، فإن هذا الحُكمَ في هذه الحالة لا محلَّ له [زوال الحكم لزوال موضوعه أو محله]، ومن ثَمَّ فإن جميع الأسئلة المتعلّقة بالرق لا محلَّ لها في عالَمٍ ألغى الرقَّ(١٥٦). وبالمثل، فقد أجاب الشيخ الموريتاني المحافِظ محمد الحسن الددو عن سؤالٍ من أحد مشاهدي التلفزيون حول التُّهَم التي تقول إن العبودية لا تزال موجودةً في بلده، وذلك بتكرار أن العبودية قد حُظِرت مِن الحكومة قبل عُقُودٍ من الزمن(١٥٧). وعندما سُئل رجلُ الدين السعودي البارز صالح الفوزان عمَّا إذا كان يجوز جلب العبيد إلى المملكة أجاب: «لا نعلم هذا، لا نعلم أنه هناك رقّ شرعي الآن»، وسيُحظر استيراد أيّ عبيد إلى البلاد لأنهم «منعوا الرقّ من زمان»(١٥٨).

الدفاع عن الرق في الإسلام

كان الموضوع الذي وحّد الكتاباتِ الإسلامية حول الرقّ منذ القرن التاسع عشر ـ أكثرَ من أيِّ موضوعٍ آخر ـ هو الادعاء بأن الرقَّ الذي نصَّت عليه الشريعة الإسلامية كان أكثرَ إنسانيّةً وضميراً من العبودية التي تُمارَس في

(١٥٥) محمد أبو زهرة، **الفتاوى**، تحقيق محمد عثمان شبير (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٦)، ص٧٢٥.

(١٥٦) علي جمعة، **البيان لما يشغل الأذهان** (القاهرة: المقطم، ٢٠٠٥)، ص٧٢.

(١٥٧) Alakhbarinfo «الشيخ الددو: ممارسة الرق مدعاة للفتنة ولا يقرها أحد»، فيديو يوتيوب بتاريخ ٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١٢،

وانظر أيضاً: «أهم فتوى للشيخ الددو حول العبودية في موريتانيا»، **الوسط**، ١٣ نيسان/ أبريل ٢٠١٥،

(١٥٨) «صالح الفوزان: حكم الرق (الشرعي) والجواري والفرق بين التحريم والمنع»، فيديو على اليوتيوب بتاريخ ٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣،

انظر أيضاً: محمد مختار القاضي، «بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني: نظام الرق»، **الأزهر**، السنة ٣٩، العدد ٤ (١٩٦٧)، ص٣٦٥ ـ ٣٧١. انظر أيضاً: فضل الله، «الإسلام اليوم في قفص الاتهام»، موقع بيّنات.

الحضارات الأخرى، وخاصّةً في الأمريكتَيْن. أصبحت هذه الملاحظاتُ مألوفةً الآن: فقد حدَّ الإسلامُ من مصادر الرق بصورةٍ كبيرةٍ، وشجَّع بشدَّةٍ على العِتْق، ومنح العبيدَ الكثيرَ من الحقوق والحماية، بحيث إن تسميتهم «عبيداً» بالمعنى الذي تُفهَم به الكلمةُ في الغرب تكون أمراً مضلِّلاً[١٥٩].

كان هذا الدفاعُ الأساسيُّ ركيزةَ الحُجَج التي قدَّمها المسلمون، حتى إنّ من المسلمين من اعتقد أن القرآن قد أنهى الرقّ فعليّاً، أو أن الله أراد من المسلمين أن يفعلوا ذلك في أقرب وقتٍ ممكن. تأمَّلَ أحمد خان بإسهابٍ في كتاباته الإنكليزية في رِفْق العبودية لدى النبي ﷺ «إذا كانت يجوز أن يُطْلَقَ عليها عبوديةٌ أصلاً»[١٦٠]، إن «الحقيقةَ إن مؤسسة العبودية هي مجرَّدُ اسْم في الإسلام»، كما كتب محمد إقبال (ت. ١٩٣٨م)، وهو نجمٌ متأخرٌ لامعٌ في الفكر الإسلامي في جنوب آسيا[١٦١].

وإلى جانب مجرَّد تقديم المراحل الأولى من الرد على مشكلة الرقّ في الإسلام، فإنَّ تسليط الضوء على إنسانية الرقّ في الإسلام قد شكَّل قريباً من مُجْمَل الحجج التي قدَّمها علماء مسلمون يدافعون عن الرق بشكل غير اعتذاريٍّ، مثل شيخ رشيد رضا: حسين الجسر، ورجل الدولة والمؤرخ المصري علي باشا مبارك (ت. ١٨٩٣م)، والقاضي العثماني يوسف النبهاني (ت. ١٩٣٢م)، ثم القرضاوي وعثماني[١٦٢]. لم يدرك أولئك الذين انتقدوا

---

(١٥٩) دافع تاجرُ رقيق من الطوارق عن الرق أمام جنرال فرنسي عام ١٨٣٩م بقوله: «يمكن للخدم الأوروبيين تغيير وظائفهم، لكنهم سيظلون دائماً خدماً ولن يندمجوا أبداً في الأسرة، في حين أن العبيد في الإسلام يندمجون في الأسرة، كما أنهم يلقون الرعاية في سن الشيخوخة. وفي أوروبا يُعَامل الأطفال المولودون من عشيقات على أنهم عارٌ يجب إخفاؤه، في حين أن الطفل المولود من الجارية هو ابنٌ شرعيٌّ وتُحرَّر أمُّه»؛ Eugène Daumas, *Le Grand Désert* (Paris: M. Levy Frères, 1856), p. 220 نقلاً عن:

Hunwick and Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, p. 64.

حُذِفت عبارة الأطفال المولودين من عشيقات من الطبعة المنقحة لعام ١٨٦٤م، (ص: ٢١١).

انظر أيضاً: Shafîq, *L'Esclavage au point de vue musalman*, pp. 20-27.

انظر أيضاً: الجسر، **الرسالة الحامدية**، ص٤٢٠ ـ ٤٢٨.

(١٦٠) Khan, *A Series of Essays on the Life of Mohammed*, p. 24.

(١٦١) Iqbal, "Islam as a Moral and Political Ideal - I," p. 36.

(١٦٢) الجسر، **الرسالة الحامدية**، ص٤٢٠ ـ ٤٢٨؛ مبارك، **علم الدين**، ج٢، ص٧١٢ ـ ٧٢٢، و Ghazal, "Debating Slavery and Abolition in the Arab Middle East," pp. 142-143.

الإسلامَ لعدم إنهاء الرق أنه قد أزال حقيقة العبودية، كما قال عثماني[163].

جاء أحد أكثر الدفاعات غير الاعتذارية عن الرق حتى أواخر القرن العشرين من العالِم السَّلفي المحافِظ محمد ناصر الدين الألباني (ت. ١٩٩٩م). فعندما سُئِل عمَّا إذا كان الإسلام كان يعتزم القضاء على الرق بمرور الوقت، ردَّ الألباني بالسؤال كيف يمكن لأي شخصٍ أن يفكِّر في هذه الفكرة. ويوضِّح أن العكس تماماً هو الصحيح، فالشريعة قد أعطت المسلمين «أحكاماً مقرَّرة إلى آخر الزمان بوجوب فكِّ الرقبة لحلِّ مشكلةٍ يقع فيها المسلم»، كما في الأوامر القرآنية بشأن من يحنث في يمينه أو يقتل بطريق الخطأ، فإنه يحرِّر عبداً كفّارةً. وعندما سُئل الألباني عن الانضمام إلى الاتفاقيات متعدِّدة الأطراف ضدّ الرق مثل تلك التي ترعاها الأمم المتحدة، سخِرَ الألباني من ذلك؛ حيث إن جميعَ هؤلاءِ الحُكَّام المسلمين الذين لا يكادون يتبعون دينَهم فهل يريدون جميعاً اتباع الأمم المتحدة! ومع ذلك، فإنه يسأل: لماذا يجب على المسلمين اتباع الكفار؟ إن العبودية الموروثة لديهم على عكس الإسلام، فقد سعى غير المسلمين من خلال العبودية إلى «الفساد في الأرض» في حين أن المسلمين ـ كما يقول ـ كانوا يسعون إلى «العكس من ذلك»؛ حيث تسعى الشريعة إلى تحقيق مصلحة العبيد في الدنيا وفي الآخرة، كما هو واضح من سُنَّة النبي وأحكام الشريعة. أما بالنسبة إلى آلام الضمير العميقة التي يشعر بها المسلمون المعاصرون حول الرقّ في الشريعة، فإن الألباني يأسف «لأن الجيوش الغربية العِلْمية غزت أفكارَ المسلمين وعلى الأقل ضَعْضَعت إيمانهم ببعض أحكام شريعتهم»[164].

بَيْدَ أنّ الدفاع الأكثر صخباً عن الرقّ في الإسلام هو بالتأكيد ذلك الذي قدَّمه المفكر الإسلامي في جنوب شرق آسيا ومؤسِّس حركة الجماعة الإسلامية المؤثرة: أبو الأعلى المودودي (ت. ١٩٧٩م). ففي معرِض تناوُلِه

---

(١٦٣) محمد تقي الدين عثماني، **إنعام الأبرار: دروس البخاري الشريف**، تحقيق محمد علي النور حسين، ٤ ج (كراتشي: مكتبة هراة، ١٩٦٢)، ج١، ص٤٥٩ ـ ٤٦٠، والقرضاوي، **فقه الجهاد**، ج٢، ص٩٧٤.

(١٦٤) Islam Channel، «مسألة الرق في الإسلام: الألباني»، فيديو على اليوتيوب بتاريخ ٦ آب/ أغسطس ٢٠١٦، <https://www.youtube.com/watch?v=lrpPaMRk6rE>.

Islam Channel، «مسألة الرق في الإسلام ٢: الألباني»، فيديو على اليوتيوب بتاريخ ٦ آب/ أغسطس ٢٠١٦، <https://www.youtube.com/watch?v=p6WF6XFLemI>.

لمسألة لباس المرأة والعزلة في الإسلام في كتاب عام ١٩٣٥م، وضع المودودي القضيةَ ضمن قوة الديناميكية بين المستَعْمِرين الغربيين والعقل المسلم المستَعْمَر. لقد أصبح المسلمون منذ القرن التاسع عشر مُستَعْبدين عقليّاً للغرب الاستعماري، وتبنَّوا قواعدَه وأساليبَ معيشته. ومن ثَمَّ فقد وجدوا بعد ذلك أن أيَّ جانبٍ من جوانب الإسلام والتقاليد الإسلامية لم يعجب أسيادَهم الغربيين، وجدوه خاطئاً، وانتقدوه، سواء الجهاد أو الرق. انتقد المودودي هؤلاءِ المسلمين الذين أنكروا أن يكون للرق أي وجودٍ في الإسلام بعد أن قيل لهم إن العبودية كانت خطأ أخلاقيّاً، ولا شكَّ هنا أن القصدَ هو شخصياتٌ مثل سيد أحمد خان. فشل أولئك الذين انتقدوا الرقَّ في الإسلام في إدراك أن الرقَّ ـ مثل تعدُّد الزوجات والجوانب الأخرى من الشريعة ـ كان لا بدَّ من النظر إليها كجزء من نظامٍ أكبر[١٦٥]. من المفترض أنَّ المودودي يعني أن العبودية داخل النظام الشرعي كانت إنسانية وتهدف فعلاً إلى مصلحة العبد، كما كتب في وقتٍ لاحقٍ في كتابه حول الإسلام وحقوق الإنسان، أنه قد استفاد الرقيقُ من ذلك فعلاً، فكثيرٌ من أولئك المسترقّين في الحضارة الإسلامية قد بلغوا في وقتٍ لاحقٍ أن يُصبحوا من كِبَار العلماء وحتى الحُكَّام[١٦٦].

في هذا الكتاب المتأخّر، الذي كُتِب عام ١٩٧٧م تطرَّق المودودي إلى الموضوعات نفسِها التي رأيناها في جميع النقاشات الإسلامية الحديثة حول الرق: أن على السادة أن يعاملوا عبيدَهم بلطف، وأن الإسلامَ شجَّع بقوة على العتق، وأن الاسترقاقَ لا يمكن أن يصيب إلا الأسرى غير المسلمين في الجهاد. ولكن يبدو أن آراء المودودي المسنِّ بشأن الرق قد خفَّتْ حِدّتُها. فعلى الرغم من أنه لم يقترب من الحداثيين الأكثر راديكاليةً مثل خان، فقد تغيَّر رأيُه للغاية لاستكشاف طُرُقٍ جديدة للاستجابة لتحدِّي الرق. فيقترح المودودي أن هؤلاء الأسرى الذين أُخِذُوا في الجهاد كان من المفترض فقط الاحتفاظ بهم كعبيد إذا لم تفدِهم حكوماتُهم أو أُسَرُهم.

---

(١٦٥) Abul A'la Maududi, *Purdah and the Status of Women in Islam*, translated by Al-Ash'ari (Lahore: Islamic Publication, [1972]), pp. 20 and 212.

(١٦٦) من المثير للاهتمام هنا أن نتأمّل الكتاب الضخم الذي كتبه مولانا سعيد أحمد أكبر آبادي (Ghulāmān-i Islām) (ندوة المصنفين، ١٩٤٠)، وهو معجم تراجم لجميع العبيد المحرَّرين العظماء والبارزين في التاريخ السُّنِّي.

وذكر أن هذا الحكمَ الإسلامي قد استبق فعليّاً معاهداتِ القرن التاسع عشر والقرن العشرين بشأن التعامل مع أسرى الحرب، والتي يشير المودودي بدقَّةٍ إلى أن هناكَ دولاً لم تتبعها بأي شكلٍ من الأشكال في طريقة معاملتها للسجناء الذين أسرتهم في أثناء الحرب العالمية الثانية، مثل الاتحاد السوفياتي.

يقدِّم المودودي أيضاً فكرةً جديدةً مفادُها أن تحذيرات النبي العديدة من المسلمين الذين يستعبدون الأحرارَ لم تكن مقيَّدةً من الناحية الفنيَّة بأن يكون هؤلاء الناس الأحرار مُسلمين، كما فهم العلماء. ومن خلال هذه الحجَّة يمكن تطبيق هذا التحريم الذي أثار عُلماءَ مثل أحمد بابا نظرياً على الأحرار الذين يتبعون أيَّ دين(١٦٧). وسيترتَّب على منع استرقاق أيٍّ شخص حُر تحقيق ما كان يهدف إليه كُتَّابٌ سابقون مثل شفيق ورضا ومحمد قطب، أي نزع الشرعية عن عمليات الإغارة الإسلامية لأجل الرقيق في أفريقيا التي أغضبت الأوروبيين والتي ما زالت تندلع من وقتٍ إلى آخر حتى اليوم(١٦٨).

لقد رأينا أنّ مثقفين ـ مثل شفيق وعبده وكامارا ـ قد أقروا بالإنجاز الأخلاقي الهائل للغرب في قيادة الكفاح من أجل إلغاء العبودية، إلا أنّ بعض المفكّرين المسلمين يجمعون بين الدفاع عن الرقيق وبين ما يرون أنه يكشف عن سطحية انتصار الغرب أو السُّخرية منه. كان عبد الله ناصح علوان (ت. ١٩٨٧م) عالماً وناشطاً سوريّاً مُسلماً له صِلَاتٌ قوية بالإخوان المسلمين، وكان يدرس في النهاية في المساجد والمدارس الثانوية في حلب. وقد قدَّم في كتابه: **نظام الرق في الإسلام**، الدليلَ المعتاد على إنسانية الرق وأخلاقيته في الإسلام، لكنه أفرد فصلاً أيضاً لاستمرار وجود العمل الاستغلالي والقَمْع العُنْصري في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك في الدول الغربية، ليَخْلُصَ إلى أن العبودية قد أُلغِيَت بالاسم فقط(١٦٩). توصَّل محمد قطب ـ المفكِّر الرائد في الأوساط الإسلامية العربية بعد إعدام شقيقه سيد ـ إلى النتيجة نفسِها في كتابه الشهير: **شبهات حول الإسلام**، الذي قال

---

(١٦٧) Abul A'la Maududi, *Human Rights in Islam*, 2nd ed. (Lahore: Islamic Publications, 1995), pp. 17-19.

(١٦٨) قطب، **شبهات حول الإسلام**، ص٥٧.

(١٦٩) عبد الله ناصح علوان، **نظام الرق في الإسلام** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣)، ص٨٣ ـ ٩١.

فيه: «لا يجوز أن تخدعنا الأسماء». لقد كان الإسلام صريحاً ـ كما يوضّح قطب ـ فقد اعترف بالرقّ ونظّمه، ومع ذلك يستغل الغربُ العُمّال في حين يزعم أنّه حرّرهم[170].

إن ملاحظات علوان ومحمد قطب تنتشر في بعض الأحيان. لقد كان الفَصْلُ العنصري بغيضاً وقمعيّاً من الناحية الأخلاقية، لكنه لم يكن عبوديةً باسم آخر. ومع ذلك، فإن هذه الملاحظات تنسجم مع دعوة إلغاء العبودية الجديدة والحملة ضد العبودية الحديثة. ومثل بعض مؤيدي الإلغاء الجدد، يطرَحُ هؤلاءِ الإسلاميّون مسألةَ ما إذا كان مناخُ الانتصار الأخلاقي والتهنئة الذاتية الذي أعقب إزالة العبودية القانونية يمكن أن يعمل على صرف انتباهنا عن أشكال الاستغلال الخطير المستمرة وإخفائها.

إن رجل الدين الإيراني، العلامة الطباطبائي (ت. ١٩٨١م) ـ وهو أحد النجوم اللامعة لعُلماء الشيعة في القرن العشرين ـ يضيف نقطةً أقوى. إنه يحكم على النقد الغربي للعبودية في الأراضي الإسلامية بأنه في أفضل الأحوال نفاقٌ، وفي أسوأ الأحوال مخططٌ لتسويغ الاستعمار. فبالنسبة إليه، من الواضح أنه من الخطأِ الخلطُ بين ما يعتبره مؤسَّسةَ الرقِّ الإنسانية والعبودية الغربية، ويقول إن الأمر الأسوأ بالنسبة إلى الغرب هو توجيه الغضب الأخلاقي في العالم تجاه الرق الإسلامي في حين يذبح الآلاف ويشردهم من الجزائر إلى الهند. ويخلص الطبطبائي إلى أن «قرار الإلغاء لم يكن إلا لعباً سياسيّاً»[171].

أين تترك الردودُ التي تتبعْناها المسلمين اليوم؟ ماذا «يقول الإسلام» عن العبودية الآن؟ هل هناك مساحاتٌ من التوافُق في الآراء حول عدم مشروعية العبودية وبغضها الأخلاقي؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسِّر الحجج التي تستخدمها داعش لإحيائها؟ ننتقل إلى هذه الأسئلة فيما يأتي.

---

(١٧٠) قطب، المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٥٩.

(١٧١) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ٢٢ ج (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٧)، ج٦، ص٣٥٦.

الفصل السادس

النبي وداعش: تقييم إلغاء الرق في الإسلام

«الرحمة هي شغَفٌ بالنسبة إلى الرائد لورنس، أمَّا عندي فهي مجرَّد أخلاقٍ حسنة. لك أن تحكُمَ أيُّ الدافعيْن أجدر بالثقة»

الأمير فيصل، لورنس العرب (١٩٦٢م)

هل مقارباتُ إلغاء الرق الإسلامية مُرضية أخلاقيّاً؟

تتبعنا في الفصل السابق ردودَ المسلمين على تحدّي الرق في أثناء المواجهة مع الغرب منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى يومِنا هذا. تترتّب هذه الردودُ في طَيْفٍ أخلاقيٍّ متدرّج، من الغضب الأخلاقي العميق من فكرةِ أنّ الرق يمكن أن يرتبط بالإسلام، إلى اللامبالاة تجاه ذلك، وبالطبع إلى الدِّفاع عن الرقّ باعتباره إنسانياً وغير ضارٍّ من الناحية الأخلاقية.

هل أيٌّ من هذه الردود صحيحٌ أو مقنعٌ؟ يعتمد الجواب على رؤيتنا الأخلاقية والمعرفية. قد يكون الرد الإسلامي الناجح على تحدّي الرق والإلغاء هو الردّ الذي يوظِّف أدواتِ تقاليد الإسلام الفكرية ما قبل العصر الحديث وأساليبَها من دون أن يلويها بحيث تفقد تماسُكَها الداخلي أو يتلاعب بها بشكل انتقائي. هذا هو ـ كما أعتقد ـ حُلْم الأكاديميين.

الإجابة الأكثر واقعيةً هي أنّ ردود المسلمين على تحدّي الرق ستنجح أو لا تنجح اعتماداً على كونهم يقدِّمون للجمهور ما يحتاج إليه أم لا. ففي حالة الفكر الإسلامي في العالم الحديث عموماً، ومع الأسئلة المؤلمة المثيرة للجدل مثل الرق على وجه الخصوص؛ يجري الحُكْمُ على «نجاح» الحُجّة الإسلامية غالباً إذا كانت تتوافق مع أحد اختبارَيْن أيديولوجيين مُخْتارَيْنِ مسبقاً. فأولئك الذين يؤمنون بأنه يجب إصلاح الدِّين بطريقة أو

بأخرى لتلبية التوقُّعات الحديثة (ربما تُقْرَأ: الغربية؟) لا يرضون إلا بحجة إسلامية تفي بذلك. وعلى النقيض من ذلك، فإن أولئك الذين يشعرون بأن الحداثة أو الثقافة الغربية المعولمة هي اتجاهُ هيمنة يجب محاربتُه ومقاومة إغراءاته؛ فمن غير المرجَّح أن يوافقوا على إجابةٍ تُرْضِي هذه الهيمنةَ ولو عن غير قصد.

يتصادم هذان المعسكران حول قضايا كثيرة، من حقوق المرأة إلى الاستخدام المقبول للعنف. إلا أنّ هذه القضايا مُتنازَعٌ عليها حتى في المجتمعات الغربية وبين غير المسلمين. أما الاعتقاد بأن العبوديةَ خُلُقٌ بربريٌّ بصورةٍ مطلقة، فإنه يظهر في كلِّ مكان تقريباً، على الأقل في الساحة العامة الدولية. ونتيجةً لذلك، فإن أكثر العلماء المسلمين المحافِظِين ـ وأعني بهم أولئك الذين يقاومون بوعي تأصيل رؤيتهم الأخلاقية للعالم وفق أيِّ شيءٍ بخلاف التقاليد الإسلاميةِ ما قبل الحداثة ـ يقاومون أي حجَّة تقول إنّ الإسلام يتبنَّى إلغاءَ الرق بطريقة أو بأخرى.

في تجربتي الخاصَّة في السفر على نطاقٍ واسعٍ ومناقشة هذه المسألة، يعتمد المسلمون عموماً على مخزونٍ من الإجابات يتراوح بين أن الرق لطيف وإنسانيٌّ أو أن الإسلام سعى لإنهاء الرق. التقدُّم في النقاش على نحوٍ أعمق يترك الناسَ ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ متوترين أو مستائين. يشع كثيرون بالصدمة والارتباك عندما يسمعون أن النبي ﷺ كانت له أَمَةٌ سُرِّية. ليس فيلم بلال استثنائيّاً، فعادة ما تعلِّم مدارس الأحد الإسلامية في الغرب الشبابَ المسلم أن الإسلام قد أنهى العبودية. أما المسلمون الأكثر محافظةً ـ سواءٌ العلمانيون أم العلماء ـ فإنهم يقبلون بشكل غير اعتذاريٍّ أنّ الإسلام يبيح الرقَّ من دون أن يضيفوا أن الدين كان يتصوَّر إلغاءَه في النهاية[1].

إلا أنّ هذا الانزعاج الأخلاقي هو تطوُّرٌ حديث. وحتى النبرة المناهضة للرق التي نجدها في بعض الأحاديث والتاريخ الإسلامي المبكِر، فإن الرقَّ فيها مشكلة بسبب التوتُّر اللاهوتي الذي يسبِّبه (كيف يمكن أن يكون الانسان

(١) للاطلاع على دراسة عن المسلمين في وسط تكساس، انظر: Shehnaz Haqqani, "Islamic Tradition, Change, and Feminism: The Gendered Non-Negotiable," (Phd Dissertation, University of Texas at Austin, 2018), pp. 145-163.

«عبدُ الله» سيِّداً أو عبداً لإنسان آخر؟)، وليس لأسبابٍ أخلاقيّة أو إنسانية. إنّ القوس التحريري الذي مرَّ عبر شخصيات مثل أحمد بابا وعبد القادر كان، احتدم ضدّ استرقاق المسلمين، وليس ضد الرق نفسِه.

يبدو أن الشجب الأخلاقي للعبودية الموجودة في المجتمعات المسلمة قد نشأ فقط بعد التعرُّض الطويل والمكثَّف للحركة الأوروبية لإلغاء العبودية. وليس من المفاجئ أن يبدو أنه ظهر لأول مرة في الخطاب الإسلامي في الهند البريطانية، حيث كان المسلمون لفترة طويلة خاضعين للحكم البريطاني، وحيث كان الفقهاء المسلمون (الملالي أو الموظفون القانونيون) يعملون جنباً إلى جنب مع القضاة البريطانيين في المحاكم الشرعية، منذ وقت مبكِر من عام ١٧٦٩م. لقد أشاد أحد المسؤولين ـ وهو عبد القادر خاني ـ بالجهود البريطانية للقضاء على «العادة السيئة» المتمثلة في الرق في الهند منذ عشرينيات القرن التاسع عشر[٢]. لقد رأينا بالفعل اشمئزاز سيد أحمد خان من الرق. لكن السيد تلقَّى لقب الفارس: «سير» من إمبراطوريته الاستعمارية. كما أن معاصره المؤلف الهندي الناطق بالإنكليزية سيد أمير علي، الذي وصف الرقَّ بأنه يحمل «منذ بدايته لعنةَ الظلم المتأصِّلة»، قد درس القانون الإنكليزي، وعمل في أعلى صفوف القضاء البريطاني الاستعماري في الهند وتقاعد في نهاية المطاف في إنكلترا[٣]. فعلى الرغم من الفضائل الكبيرة لهذيْن الرجلين، فإنهما قد مثَّلا الامتصاصَ للمشاعر الغربية. وأوضح توليدانو فيما يتعلَّق بالعالم العثماني أنّه عندما تواصَل الدبلوماسيون البريطانيون لأول مرة مع رجال الدولة العثمانيين حول الضرورة الأخلاقية لإنهاء تجارة الرقيق عام ١٨٤٠م، كانت ردود الفعل الأوَّليَّة هي الذهول أو الطَّرد. في الواقع، كانت بعضُ ردود الفعل الإسلامية الأولى على النقد الأوروبي للرقّ في بلاد الإسلام من الجزائر إلى بخارى إلى زنجبار هي القول: إن العُمَّال والفلاحين الأوروبيين ما زالوا يعانون التدهور الذي يجعل نظام الرقّ يبدو جذّاباً، مع الاشمئزاز من إنجاب الرجال الأوروبيين الأبناءَ من الخدم أو الإماء ثم إنكار أبوتهم لهؤلاء

(٢) 'Abd al-Qādir Khānī, *'Ilm va 'amal* (Karachi: Educational Press, [1961]), vol. 2, p. 185.

(٣) Syed Ameer Ali, *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed* (London: Williams and Norgate, 1873), p. 249.

الأطفال(٤). وبحسب ما كتب السفيرُ البريطاني في إسطنبول في تقريره بعد التطرُّق إلى القضية، فإن الأتراك «يبدون بعيدين عن التفكير بأن حِكْمتَنا أو أخلاقنا أعظَم من حكمتهم أو أخلاقهم». يقول توليدانو بشكلٍ مُقنع إنه بالنسبة إلى الكثيرين في النُّخْبة السياسية والثقافية العثمانية كان هناك عدم فهم حقيقيٍّ لسبب خَلْط الأوروبيين بين رقّ النُّخبة الحضرية في العواصم العثمانيةً وبين أهوال الرق في المزارع الأمريكية، إلا أنّ هؤلاءِ العثمانيين المترفين كانوا يتجاهلون وحشيةَ تجارة الرقيق التي تزوِّد إسطنبول بالرقيق. بحلول سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته، كان الإداريون العثمانيون ذوو التوجُّه الإصلاحي - مثل مدحت باشا (ت. ١٨٨٤م) وحاكم جدة - ينتقدون قسوةَ تجارة الرقيق في شمال أفريقيا والبحر الأحمر. لكن هؤلاء النُّقَّاد من النخبة لم يمسوا الرقّ نفسَه. وفي هذه الأثناء بدأ الروائيون والمسرحيُّون العثمانيون - الروَّاد في المجالات الأدبية الجديدة خارج أدبيات النخبة التقليدية - في التعبير عن الصراع الذي شعروا به بشأن القسوة التي غالباً ما تستشري في مؤسسةٍ تخلّلت المجتمعَ العثماني واستمدَّت شرعيتَها من الإسلام(٥). وبعد سبعينيات القرن التاسع عشر، في فارس القاجارية، بدأت شبكةُ الإصلاحيين الدستوريين - مثل مالكم خان (ت. ١٩٠٨م) - أيضاً في إدانة الرق؛ لأنه ينتهك ما اعتبروه الحقوقَ العالمية التي تدعم النظام الدستوري الذي كانوا يدافعون عنه(٦). كانت هذه الشبكاتُ الإصلاحية هي التي أنتجت الحجج الإسلامية واستهلكتها من أجل الإلغاء، إلا أن اعتراضاتِهم قد صيغت على أنها إنكارٌ لإساءة استخدام الرق أو تجارة الرقيق، وليس إدانات للرقّ نفسِه.

---

(٤) Abdul Sheriff, "Suria: Concubine or Secondary Slave Wife? The Case of Zanzibar," in: Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery* (Athens, OH: Ohio University Press, 2014), pp. pp. 102-103; John Hunwick and Eve Troutt Powell, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2002), p. 64, and Alexander Burnes, *Travels into Bokhara*, 3 vols. (London: John Murray, 1834), vol. 1, p. 296.

(٥) Ehud Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998), pp. 117-134, and Börte Sagaster, *"Herren" und "Sklaven": der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).

(٦) Behnaz A. Mirzai, *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800-1929* (Austin, TX: University of Texas Press, 2017), p. 170.

نظراً إلى أنَّ الخطاب الإسلامي حول المشكلة الأخلاقية للرقِّ بما هو رقٌّ قد تكشَّف في أثناء المناقشات مع القوى الأوروبية، وكان غالباً تحت سيطرتها المباشرة أو غير المباشرة؛ فليس من السهل دائماً معرفة ما إذا كانت هذه المشاعر المعرَبِ عنها جهوداً مخلصةً أم مجرَّد محاولة لجني المصالح.

قد يكون اعتراف السلطان العثماني عبد المجيد (ت. ١٨٦١م) لدبلوماسي بريطاني عام ١٨٥١م: «إنها ممارسةٌ مخزية وبربرية أن تبيع كائنات عاقلةٌ وتشتري مخلوقاتٍ عاقلةً مثلَهم»، قد يكون مثالاً على التحوُّل المبكِر إلى قضية مكافحة العبودية، إلا أنه من غير الواضح أنه كان صادقاً[٧]. وعندما كتب بلانت (Blunt) عام ١٨٨٢م أنه في الأوساط الإصلاحية في مصر، كان «المبدأ الأول» هو أن العبودية قبيحة أخلاقيّاً، ويجب إلغاؤها عالمياً، فإنه لا يمكننا أن نعرف ما إذا كان ينقل بدقَّةٍ المشاعرَ الحقيقية لأشخاصٍ مثل عبده[٨]. لقد كانت المناقشات حول الرقّ مملوءة بالغموض. هل كان هؤلاء المصريون يتحدَّثون عن تجارة الرقيق، أم جميع أنواع الرق، أم العبودية في الأمريكتَيْن، أم العبودية التي لا توافق معايير الشريعة، أم الرق في حدِّ ذاته[٩]؟

هل تنجح الردودُ الإسلامية المختلفة على مشكلة الرق في مقابلة البَدهيتَيْن الحديثتَيْن لمعضلة العبودية: (١) أن العبودية شرٌّ أخلاقيٌّ جوهريٌّ وجسيم، (٢) أن «جميع العبودية عبودية»؟ للرد على هذا سننتقل من الموقف الأكثر التزاماً من الناحية الأخلاقية إلى الأقل، ففي حالة البدهية التي تقول إن «جميع العبودية عبودية»، لن يجتازَ أيُّ ردٍّ إسلاميٍّ رئيسٍ هذا الاختبارَ.

---

(٧) Toledano, Ibid., p. 117.

(٨) Wilfrid Scawen Blunt, "Slavery in Egypt," *Anti-Slavery Reporter*, vol. 2, no. 4 (April 1882), p. 91.

(٩) حول العثمانيين ولعبهم على هذه الالتباسات في مناقشاتهم مع القوى الأوروبية، انظر: Ehud Toledano, *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), pp. 76-78 and 110-111.

ذكر الزائر البريطاني لسلطنة برنو ديكسون دينهام (Dixon Denham) عام ١٨٢٥م أن حاكم الدولة اعترف (بحسب زعمه) بأن تجارة الرقيق ضد تعاليم الإسلام، إلا أنّ التجار العرب لم يكونوا يقبلون تسديد الأموال إلا بالعبيد؛ انظر: A. Adu. Boahen, *Britain, the Sahara, and the Western Sudan 1788-1861* (Oxford: Clarendon, 1964), p. 71.

فباستثناء كتابات المثقفين المسلمين التقدُّميين المصرَّح بها في السنوات الأخيرة، فإنَّ جميعَ ردود المسلمين على مشكلة الرق الأخلاقية تضمَّنت عنصراً يشرح أن الرق الوارد في القرآن وحياة النبي أو في الحضارة الإسلامية كان من الناحية النظرية ـ وحتى في الممارسة العامَّة المعتدلة ـ أقلَّ إشكالاً من الناحية الأخلاقية من عبودية المزرعة في الأمريكتَيْن. اتخذ هذا المسارَ علماء قليلون، مثل سيد أحمد خان الذي قال إن القرآن حرَّم الرقَّ، وإنَّ الإسلام اعتبره شراً ويتعارض مع قوانين الطبيعة.

وبالانتقال إلى البَدَهِيّة القائلة إن العبودية شرٌّ أخلاقيٌّ فادح، فإن الموقف القائل إن القرآن قد حرَّم الرقَّ بالفعل هو التعبيرُ الأكثر وضوحاً عن أن العبودية هي خطأ أخلاقيٌّ عميق لم يأمر به الله. بالطبع تترك هذه المقاربةُ نهاياتٍ فضفاضةً، مثلها مثل جميع المحاولات المسيحية لإلغاء الرق التي رَمَتْ إلى احتواء الشر الأخلاقي الجوهري للعبودية بسبب سماح الكتاب المقدَّس به على الأقل في مرحلةٍ ما. فحتى سيد أحمد خان قد أقرَّ أنَّ القرآن تغاضى عن علاقات الرقّ القائمة في مجتمع النبي. فإذا كانت العبودية خطأً أخلاقيّاً جوهريّاً، فإنه لا يمكن أن يُقِرَّها الله أبداً، فكيف يمكن أن يسمح صراحةً باستمرار تلك العلاقات ولو كانت قائمةً بالفعل؟

إن المقاربةَ التي تقول إن الله أراد إنهاء الرق مع نزول القرآن، لكنه كان راسخاً جدّاً في نظام اجتماعيٍّ واقتصاديٍّ أوسع، لا تفعل ذلك من دون التسبُّب في استياء أوَ أذى بالغ يجب ألَّا يكون مُستَغْرَباً بالنسبة إلينا. إنها تطرح السؤالَ نفسه الذي يواجهه المسيحي المؤيد لإلغاء الاستعباد عندما يدَّعي أن المسيح أراد إلغاء العبودية لكنه لم يستطع ذلك. إذا نظرنا إلى هذه المقارَبة من داخل المسيحية والإسلام، فإنه إلى حدٍّ ما لم يكن المسيحُ ولا الوحي القرآني غيرَ صدامِيَّيْن. لقد قلب يسوع طاولات المرابين في الهيكل؛ لأنهم حوَّلوا بيتَ أبيه إلى «مغارة لصوص» (متى ٢١: ١٢ ـ ١٣)، وحطم النبيّ محمَّد الأصنامَ حول الكعبة، ودمَّر تلك الموجودة في أماكن العبادة الأخرى المجاورة. فإذا كان الإسلام قد حرَّم الخمْر، ووضع حدّاً لا هوادة فيه لشرك الأصنام واستأصل الشرك من الجزيرة العربية في زمن النبي؛ فلماذا لم يكن من الممكن أن يضع حدّاً للرقِّ أيضاً؟ أجاب رشيد رضا عن هذا السؤال بحُجَّة أن الرق كان أكثر استحكاماً في المجتمعات البشرية من تلك

الأمراض، فلم يكن من الممكن التخلّي عنه لمجرد أن الإسلام قد حرَّمه[١٠]. ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، فلماذا لم يبيِّن الله أو النبي للمسلمين بكلماتٍ غير ملتبسة أن الرقّ خطأ أخلاقيٌّ ويجب أن ينتهي في أقرب وقت ممكن[١١]؟

يأتي الجواب عن هذا مع الرد الذي يقول إن ما أتى به الإسلام لم يكن إدانةً واضحةً للرق، بل هو دَفْعٌ ثابت وتدريجيٌّ في اتجاه التحرُّر. وبعبارة أخرى، كان تحريرُ العبيد دائماً مقصداً للشريعة، ومن ثَمَّ فإن إلغاء الرق كان يمثِّل ذروته الجديرة بالثناء. إلا أنّه ـ مرةً أخرى ـ إذا كان الرقُّ خطأً فادحاً، فكيف يمكن أن يتغاضى اللهُ عنه ولو مُؤقتاً؟ ولماذا لم يوضح الله والنبي صراحةً أن الإسلام يدعو إلى القضاء على الرقّ؟ لا يمكن للردَّيْن ـ سواءٌ الردّ القائل إن الله أراد أن ينهي الرق ولكنه لم يكن ممكناً، أو القائل إن ذلك الإنهاء كان هدفاً نهائياً لِدِينه ـ لا يمكن للردين أن يفسِّرا لماذا ترك اللهُ، وفي بعض الأحيان أمر بهذا الشرِّ الجسيم من دون إدانته على هذا النحو.

كان الرد المبني على أن الإلغاء كان مقصداً للشريعة جذّاباً؛ لأنه سمح للعُلَماء المحافظين نِسْبيّاً ـ مثل ابن عاشور ـ بتبنّي الإلغاء الذي قادته أوروبا باعتباره تحقيقاً لمقصدٍ إسلاميٍّ أصيلٍ من دون إدانة القرآن أو النبي أو ثلاثة عشر قرناً من الفكر الإسلامي والممارسة التي تلت ذلك. ولكن نظراً إلى أن هذا الرد يعتَبِر إنهاء العبودية جديراً بالثناء أخلاقيّاً بدلاً من كونه ضرورةً أخلاقيةً؛ فإنه يفشل في اختبار إدانة العبودية باعتبارها شراً أخلاقياً جوهرياً في جميع الأزمنة والأمكنة.

تعاني ردودُ المسلمين التقدُّمِيّين على تحدِّي الرق من مشكلة مماثلة؛ لأنها مبنيةٌ على نموذجٍ للتقدُّم الأخلاقي لا يستطيع أن يقدِّم مسوِّغاتٍ إلا للمسلمين الذين يتبنَّونَ فهماً جديداً لدينهم يعتمد على الظروف المتغيِّرة أو

---

(١٠) محمد رشيد رضا: «الرق الأبيض والأسود»، **المنار**، السنة ٢٠، العدد ١ (١٩١٧)، ص٢٠، و«أسئلة من باريس»، **المنار**، السنة ١٣، العدد ١٠ (١٩١٠)، ص٧٤٣.

(١١) يطرح هذا السؤالَ العادل الكاتب المجحِف سام هاريس. انظر: Sam Harris and Maajid Nawaz, *Islam and the Future of Tolerance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), p. 66.

الأخلاق المتغيِّرة. لن يمكنهم أبداً أن يشرحوا كيف يمكن لشيء شريرٍ بشكلٍ مطلق أن يكون الله قد أيده في الماضي. السبيل الوحيد للتغلُّب على هذا هو المسار الذي سلكتْه المسيحيةُ الليبرالية، أي أن نستنتج في النهاية أن النصَّ المقدَّس لم يكن قطُّ وعاءً لا تشوبه شائبة للهداية الإلهية كما كان يُعتقد سابقاً، إلا أن ذلك في الإسلام يُخْرِج الشخصَ من حظيرة الدين.

كانت إحدى المحاولات للاستعاضة عن ذلك هي المجادلة من داخل لغة الشريعة بأنَّ قَبولَ الإسلام للرقِّ لم يَرْقَ إلى مستوى الموافقة الأخلاقية. كان هذا هو الفكر الرائد الذي قدَّمه رضا عندما كتب أن الرقَّ في الإسلام لم يكن واجباً أو حتى مستحبّاً لذاته، وأنه لم يُبَحْ إلا للضرورة بسبب انتشاره في ذلك الوقت عند مجيء الإسلام(١٢). أعاد اثنان من العلماء المعاصرين البارزين ـ أبو زهرة وبعده الزحيلي ـ صياغة هذا الادعاء وتطويره. ادعى أبو زهرة أن الرق كان أكثر ما يكرهه الله ورسولُه، وأكَّد أنه لا يوجد نصٌّ واضحٌ في القرآن يفيد إباحته، وأيَّده الزحيلي مضيفاً أنه ليس هناك نصٌّ واضحٌ في ذلك من السُّنّة النبوية أيضاً(١٣).

كان رضا ـ كما ذكرنا عن شهرته في الفصل السابق ـ عملاقاً في الفكر والنشاط الإسلامي الحديث، إلا أن أجندته الناشطة اجتماعيّاً وسياسيّاً دفعَتْه ـ في بعض الأحيان ـ إلى تحريف أدلَّة التراث الإسلامي، وحتى التلاعب بها بشكل مخادِع في بعض الأحيان(١٤). ومن ناحيةٍ أخرى، كان أبو زهرة والزحيلي ركنَيْن من أركان البحث العلمي الصلبة، ومع ذلك فإن ما قاله الثلاثة جميعاً لا يختلف كثيراً عن الادعاءات الأكثر راديكالية لسيد أحمد خان. فبالقول إنه لا يوجد دليلٌ صريحٌ على أن الله أو النبي أباحا الرقّ، ولكنه أُمْهِل عن غير اختيارٍ بدافع الضرورة الكاملة، كان هؤلاء العلماء

---

(١٢) محمد رشيد رضا: «أسئلة من باريس»، ص٧٤٥ ـ ٧٤٦، و«حكم عبيد حضرموت»، **المنار**، السنة ٣١، العدد ٣ (١٩٣٠)، ص٣٢.

(١٣) محمد بن الحسن الشيباني ومحمد بن أحمد السرخسي، **شرح السير الكبير**، تحقيق محمد أبو زهرة ومصطفى زيد (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨)، ص٧٨، ووهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ط٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص٤٤٤.

(١٤) انظر على سبيل المثال: Jonathan A. C. Brown, "Is the Devil in the Details?: Tension between Minimalism and Comprehensiveness in the Shariah," *Journal of Religious Ethics*, vol. 39, no. 3 (2011), p. 464.

السُّنّيون الأرثوذكسيون الثلاثة يقترحون بشكلٍ أساسيٍّ أنّ الإسلام لم يبحْ قطُّ الرقَّ، على الأقل من الناحية الأخلاقية.

وعلى الرغم من أن هذا التأكيد أقلُّ استفزازاً من كتابات سيد أحمد خان الحادة، فإن هذا القول واجه مقاومةً. لقد صرّح قرينُ الزحيلي العالم البارز في سوريا: البوطي بوضوح أن هذا القول هراء. إن الأوامر المتكرِّرة في القرآن للمسلمين بعتق العبيد إما على سبيل الكفارة عن الذنوب أو على سبيل العمل الصالح، وكذا الأحاديث التي لا تُحصى التي فيها الأمرُ نفسه لا معنى لها إن لم تكن دليلاً على أن امتلاك العبيد كان مشروعاً في الشريعة الإسلامية[١٥]. يقدِّم المفتي تقي عثماني عرضاً شاملاً للردّ على ادعاء خان وغيره من الحداثيين الإسلاميين في جنوب آسيا بأن أي سماح بالرق في القرآن قد نُسِخ بالآية التي يطلق عليها خان «آية الحرية»: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤]، والتي تنصُّ على المنِّ والفداء فقط. تشير كلُّ الأدلة ـ كما يذكر عثماني ـ إلى أن الآيات التي ورد فيها «ما ملكت أيمانكم»، مثل الآيات: (سورة النساء: ٢٤؛ وسورة الأحزاب: ٥٠) قد نزلت بعد «آية الحرية»، ومن ثَمَّ فلا يمكن أن تكون نَسخت حُكمَها. هذا بالإضافة إلى ممارسة الرق الواضحة من النبيّ، وحوادث المجتمع المسلم المبكِر، وجميع التقليد الشرعي منذ ذلك الحين، بما لا يترك أيَّ مجالٍ للشكِّ في أن الرق مباحٌ في الإسلام[١٦].

لكن هل تُعتبر حُجة البوطي وعثماني محصَّنةً حقاً؟ كما اقترح بعض اللاهوتيين المسيحيين المحدَثين البارعين في حالة ما كان يُعتَبَر دائماً الاستعباد البولسي في الكتاب المقدَّس، فلربما لم تكن نصائح بولس وتنظيماته المتعلِّقة بالرق مؤيِّدةً له قطّ، ربما كان الأمر مجرَّدَ تعليماتٍ حول كيفية التعامل مع الواقع غير الأخلاقي[١٧]. لربما كانت أوامر القرآن

---

(١٥) محمد سعيد رمضان البوطي، **من الفكر والقلب** (دمشق: دار الفقيه، [١٩٩٧])، ص٨٦.

(١٦) محمد تقي العثماني، **تكملة فتح الملهم**، ٣ ج (كراتشي: مكتبة دار العلوم كراتشي، ٢٠٠٤)، ج١، ٢٦٨ ـ ٢٧٢. انظر أيضاً: Jonathan Brockopp, *Early Mālikī Law: Ibn ʿAbd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), p. 133.

(١٧) Andrew Wilson, "The Best Argument for Trajectory Hermeneutic - and Where it Goes Wrong," 3/6/2013, <https://bit.ly/2KIAroD> (accessed 5 May 2018).

والرسول التي لا تُعَدُّ المتمثلة بعِتق العبيد ورعايتهم ليست أكثر من تعليماتٍ حول كيفية العَيْشِ بأخلاقيةٍ قَدْرَ الإمكان في عالَم كانت العبودية فيه حقيقةً موجودةً في كلِّ مكان. ما يعنيه هذا هو أنه حتى لو كان الرقُّ مقبولاً في الشريعة لفترة طويلة، فإنه كان مع ذلك خاطئاً دائماً من الناحية الأخلاقية.

بالتفكير في هذه المسألة، يبدو القياس على الحرب والعنف مناسباً، ففي بعض الأحيان، أجاز القرآنُ وأحياناً أمر باستعمال العنف، في حين أدان تجاوزاتِه وأقرَّ أنه غالباً ما يكون البديلَ المكروه وغير المستساغ للصراع والظلم وخيانة الله (سورة البقرة: ١٩٠ ـ ٩٣، ٢١٧؛ وسورة الحج: ٣٩ ـ ٤٠). إلا أنّ العُنْف الذي أجازه القرآن وأمر به كان مقبولاً من الناحية الأخلاقية عند الله. يبدو الرقُّ قابلاً للمقارَنة. لم يكن الرقُّ عبوديّةً غيرَ مشروطة. كان الرقُّ مقيّداً ومشروطاً بالقُرآن والسُّنة وربما كان حقيقةً لا مفرَّ منها، ومخالفة أحكامه معصيةٌ كبيرةٌ، لكن كيف يجادل المرء في أن الرقّ الذي وقع بشكلٍ صحيح لم يكن مقبولاً من الناحية الأخلاقية عند الله؟ إضافةً إلى ذلك، فإن الأحكام التي وضعها القرآن والنبي من أجل الرق في النظام الإسلامي المزدهر في المدينة لم تكن رسائل أو عظاتٍ تثبيطيّة للعاجزين، كما كانت كتابات العهد الجديد. لقد جاء الإسلام لإنهاء عصر الجاهلية، وحتى في حياة النبيّ نفسِه فقد كان نجاحُه الزمني واضحاً.

لكن دعونا نعُد إلى السؤال المألوف: إذا كانت العبودية شراً أخلاقيّاً جوهريّاً وجذرياً، فكيف أباح الله ذلك وترك عبادَه الذين خضعوا له حتى وإن كان حقيقةً من حقائق الحياة؟ يقدِّم لنا هذا خياراً عميقاً. لقد فهِم كلٌّ من البوطي وعثماني، بل تقريباً جميعُ التقاليد الإسلامية التفسيرية، أنّ النصوصَ الإسلامية التأسيسية تبيح الرقَّ ـ ومن ثَمَّ فهو مقبولٌ على الأقل من الناحية الأخلاقية ـ شريطة أن يفيَ بمعاييرَ أخلاقيّةٍ معيَّنة. وفي الوقت نفسه ادّعى خان ورضا وغيرُهما أن الرقَّ كان دائماً خطأً من الناحية الأخلاقية في نظر الله، وأنّ كُتبَه لم تتسامَحْ مع العبودية إلا عندما لم يكن هناك مفَرٌّ منها مادياً.

ما الموقف الصحيح؟ إنّ اتخاذَ قرارٍ يعني الاختيارَ بين قراءاتٍ مختلفةٍ اختلافاً جوهرياً للنص الديني والفقه. وفي رأيي، يجب للقيام بذلك أن ننظر

إلى الالتزامات المعرفية والأخلاقية التي توجِّه اختيارَنا. الغالبية العظمى من الأدلة النَّقلية والتفسير في التقاليد الإسلامية تؤيِّد أنّ القرآنَ يبيح الرقَّ. لا يوجد صوتٌ إسلاميٌّ قبل القرن التاسع عشر قال إن الرقَّ خطأٌ أخلاقيٌّ. وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ خيارَ أن العبودية لم تكن جائزةً من الناحية الأخلاقية يفتقر إلى أي دعم كبيرٍ من التقاليد الإسلامية ما قبل العصر الحديث. إضافةً إلى ذلك، فإنّ قوةَ هذا الخيار الرئيسةَ تأتي من الدافع الذي ألغى الرقَّ والذي لم ينشأْ خارجَ دار الإسلام فحسب، بل وأيضاً خارج التقاليد الأخلاقية القديمة للبشرية، في سياقِ الثّورات الاقتصادية والتكنولوجية الحديثة نسبياً التي جلبها التصنيع والرأسمالية. وحتى فكرة أن إعلاءَ الحرية كان مقصداً للشريعة، على الرغم من أنه جزءٌ لا يتجزَّأ من الإسلام منذ البداية؛ لم يُعتبر مقصداً رئيساً للشريعة قبل العصر الحديث. والأهم من ذلك أنها لم تدفع من قبلُ أيَّ أحدٍ إلى التشكيك في أخلاقِيَّةِ الرِّق.

وبعبارة أخرى، فإن التأكيد بأن الإسلام يعتبر العبوديةَ دائماً خطأً أخلاقيّاً ويتسامح معها فقط عندما لا يكون هناك مفرٌّ منها ينبع من الشعور الحديث بأن العبوديةَ شرٌّ جوهريٌّ، وهذا الشعور بدوره يوفِّر ذلك الدعم المهمَّ الوحيد لهذا التأكيد. إنّني أكتبُ هذا الكتابَ بالتحديد لأجل التحدّي الذي يفرضه الاعتقاد الحديث بالشر الجوهري للرقّ الذي تؤيِّده - أي الرق - نصوصُ الإسلام. فهل يأتي الإطار الأخلاقي للمسلم من الأخلاق التي نتجت من ظهور الغرب الحديث أم عن التقاليد النصيَّة الإسلامية ما قبل العصر الحديث؟

تقدِّم كتاباتُ فضل الرحمن مثالاً ممتازاً على هذا الاختيار، وتُجبِرُنا على فحص افتراضاتنا؛ فردّاً على العلماء المحافِظِين الذين كانوا يجادلون بأنه ينبغي عدم إلغاءُ الرق؛ لأنه سيحرِم المسلمين من فرصة أداء العمل الصالح العظيم المتمثِّل في عتق العبيد، جاء ردُّ فضل الرحمن مفهوماً. إنه يُنكِرُ هذا الرأيَ موضحاً أنَّ «هذا النوعَ من التفكير الذي يُبْقي على الرق، نادراً ما يستعمله أيُّ مسلمٍ ذكيٍّ وحسَّاس أخلاقيّاً»(١٨). بالنسبة إلى فضل

(١٨) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), p. 19.

تناول العالِم الإباضي في القرن التاسع عشر محمد بن يوسف أطفيّش مسألة الفعل الديني الذي =

الرحمن كان من غير المعقول ببساطةٍ أن يختار المسلمون مِثْل هذه الميزة الثانوية بدلاً من القضاء على شرٍّ أخلاقيٍّ واضح كان القرآن قد وضعهم منذ وقت طويل على مسار إلغائه. أتصوَّر أنَّ عدداً قليلاً من القراء المعاصرين سيختلفون مع هذا المنطق.

ومع ذلك، يكشف رفضُ فضل الرحمن لحجَّة خصومه مدى تقيُّد موقِفه بالأولويات الحديثة، التي تعتبر تحسينَ الظروف الدنيوية ـ مثل الرق ـ أهمَّ من ضمان الخلاص في الحياة الآخرة. كان تفكيرُه غريباً عن أسلافه في الأوساط العلمية المسلمة قبل قرن من الزمان. ففي عام ١٧٠٩م كتب الشيخ جسّوس أن أحد الأسباب لمعارضة استعباد المسلمين الأحرار هو أنه «يغلِق بابَ العتق»؛ حيث إن عتقَ شخصٍ ليس عبداً من الناحية الشرعية لا أصلَ له ولا يوجب الأجرَ من الله[١٩]. لَمْ يكن هذا الكلامُ على سبيل المزاح، ولا يمكننا اتهام جسُّوس بالغباء أو الضعف الأخلاقي، خاصةً أنه كتب هذا الكلامَ في الفتوى التي انتهت بالحُكم بموته وأدَّت إلى الخراب الدنيوي لعائلته. يمكن أن نرى في هذا الكلام عالماً مسلماً واحداً على الأقل كان يرى بعضَ الفوائد الأخلاقية والروحية الحقيقية في الاحتفاظ بالرق المشروع في الشريعة. لماذا تكون قيمة جسّوس الأخلاقية أقل من قيمة فضل الرحمن في تقديرنا؟ إن هيمنة القِيَم الحديثة هي فقط التي تحدِّد هذا (القِيَم التي تمنح جميعَ البشر في الوقت الحاضر الحقَّ في الحريّة، وليس أقرب أقربائنا فقط). وهذا هو بالضبط السؤالُ الذي يكْمُن في قلب الأزمة التي يعالِجُها هذا الكتابُ: هل ينبغي لهذه القِيَم الحديثة أن تُلغِيَ القِيمَ والقوانين المضمَّنَة في التقاليد النصيَّة؟

بالعودة إلى تقييم ردود المسلمين وفقاً لمعايير معضلة العبودية، فإنّ آخرَ مجموعة من الردود التي استعرضناها كانت تنصُّ على أن العبودية جائزة في

= يمكن للمسلمين أن يفعلوه بدلاً من العِتْق، وقد اقترح أن البديل يمكن أن يكون التضحيةَ بشاةٍ، تماماً كما أبدلَ إبراهيم ذبحَ الشاة بذبح ابنه؛ انظر: Yacine Daddi Addoun, "Slavery and Abolition in Ibāḍī Theology: The Thought, the Unthought, the Unthinkable," in: Ersilia Francesca, ed., *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (Hildesheim: Georg Olms, 2015), p. 239.

(١٩) Aziz Abdallah Batran, "The 'Ulama of Fas, Mulay Isma'il, and the Issue of the Haratin of Fas," in: John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols. (London: Frank Cass, 1985), vol. 2: *The Servile Estate*, p. 12.

الإسلام، ولكن فقط في حالة: (١) إذا كانت تمارَس بشكل صحيح، (٢) إذا كانت الشروط التي أبيحت بموجبها لا تزال ساريةً، (٣) إذا اعتبرت الدولُ الإسلامية ذلك في مصلحة المجتمع الإسلامي. المشكلة الصارخة في كل هذه الإجابات هي أنها لا تقدِّم أيَّ إدانةٍ أخلاقيةٍ للرق في حد ذاته. فوفقاً لهذه الإجابات، فإن الرقّ ليس خطأً أخلاقيّاً في جميع الأوقات والأماكن. إنه خطأٌ فقط إذا مورِس بشكلٍ سيئٍ، أو في ظروف غير مناسبة، أو إذا كان يُحْدِث صداماً مع المصالح المجتمعية على النحو الذي تحدِّده الحكومةُ الإسلامية. هذا يثير سؤالاً أخيراً ومُثيراً للقلق: إذا كانت العبودية مقبولةً في ظروفٍ معينة، فهل يمكن أن تكون جائزةً بموجِب الشريعة في وقتٍ ما في المستقبل؟

الإجماع على الإلغاء

ظهرت في العقديْن الأخيرين مقاربةٌ جديدةٌ أيضاً لتحدّي الرق تقول: هناك إجماعٌ من علماء المسلمين على أن الرق لم يعُد مقبولاً. ومن المثير للاهتمام أنّ أقرب مثالٍ وجدتُه على هذا الادعاء يأتي من عالِمٍ مُسلمٍ أمريكيٍّ من أصلٍ أفريقيٍّ في القانون الأمريكي، وهو برنارد فريمون (Bernard Freamon). ففي مقالة نُشِرَت عام ١٩٩٨م، يشير فريمون إلى ما يزيد عن قرنٍ من الآراء الإسلامية المتراكمة المؤيّدة للتحرير، ويشير إلى أن «هناك الآن إجماعاً بين الفقهاء المسلمين وبين علماء الدين على أن العبودية حرام»[٢٠]. وقد تكرَّر هذا كثيراً في السنوات الأخيرة، وخاصّةً منذ ظهور داعش.

إنها حُجّةٌ قويةٌ على ما يبدو. في الواقع، الإجماع هو الدليل الأوّلُ في التقاليد الفِكرية السُّنّية. فعلى خلاف النصوص المقدَّسة في القرآن والحديث، التي تُقرأ وتُفَسَّر وفق تأويلاتٍ مختلفة، فإنّ الإجماع يضع تفسيراً بعينه في موضع الحُجّية. عندما مرض القاضي أبو يوسف (ت. ٧٩٨م) ـ أحد الشخصيات المؤسِّسة للمذهب الحنفي وأول قاضٍ في الخلافة العباسية ـ مرضاً خطيراً، يُقال إنه تراجع عن كل رأيٍ كان قد قاله من قبل «إلا ما في

(٢٠) Bernard Freamon, "Slavery, Freedom, and the Doctrine of Consensus in Islamic Jurisprudence," *Harvard Human Rights Journal*, vol. 11 (Spring 1998), pp. 60-61.

كتاب الله واجتمع عليه المسلمون»[21]. فالإجماع كما قيل لنا في الجامع الأزهر هو «الركيزة القوية التي يقوم عليها الدين».

ولكن كما هو الحال مع الكثير من الأدوات القوية، غالباً ما كان الإجماع يمارَس بشكلٍ غير مسؤول. إنه مثل خاتَم التصديق الذي أُغرِي علماءُ المسلمين منذ الحقبة الأولى للإسلام بادعائه حتى في حالة عدم وجوده بشكلٍ واضح. ومن هنا عبّر العالم المتقدِّم الشافعي (ت. ٨٢٠م) وتلميذه ابن حنبل (ت. ٨٥٥م) عن شكوكِهما العميقة ليس حول حُجية الإجماع أو صِحّته، بل حول كثرة الاحتجاج به وزَيفه. وذكر الشافعي والكثير من العلماء إلى أنه لا يمكن ادعاء الإجماع من الناحية الواقعية منذ عصره إلّا على المسائل الأساسية في الفقه والاعتقاد، مثل الصلوات الخمس وأن محمداً خاتم الانبياء، التي اتفق عليها جميعُ العلماء المسلمين حقّاً[22].

---

(٢١) حمزة بن يوسف السهمي، **تاريخ جرجان** (حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٠)، ص٤٤٥. يرى محمد زاهد الكوثري أن هذه الرواية مفتراة، لأسبابٍ منها أنه لم يذكر السُّنّة؛ انظر تعليقات الكوثري على كتاب: محمد شمس الدين الذهبي، **مناقب الإمام أبي حنيفة**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (القاهرة: لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٩٤٧)، ص٧٣.

(٢٢) يقول ابن بطال (ت. ١٠٥٧ م): «لا عصمة لأحد إلا في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أو في إجماع العلماء على معنى في أحدهما». ويشرح العالِم الشّافعي الخطّابي (ت. ٩٩٦م) أنه إذا أنكر المسلم شيئاً مجمعاً عليه ومعلوماً من الدين بالضرورة، كالصلوات الخمس في اليوم والليلة وصوم رمضان وحرمة الزنى ونحو ذلك؛ فإنه لا يكون مسلماً (إلا إذا كان مسلماً جديداً لا يعلم هذه الأشياء)، أما إذا كان إجماعاً مشهوراً بين العلماء فقط، مثل النهي عن زواج الرجل من المرأة وخالتها معاً؛ فإن إنكار مثل ذلك لا يُعدُّ كُفْراً. ويحذِّر الغزاليُّ القرّاءَ من التسرع في التكفير بسبب إنكار ما يُدَّعى الإجماع عليه، لأن «ثبوت الإجماع من أعسر الأشياء»، وقد روى عن ابن حنبل ابنُه: «من ادَّعى الإجماعَ فقد كذب، ما أدراه لعلّ الناسَ اختلفوا. . .»، وأخيراً ينتقد عبد الله الغماري (ت. ١٩٩٣م) الذين أخطؤوا فهم مقولة ابن حنبل على أنها: «من ادَّعى وجود الإجماعَ فقد كذب»؛ حيث إن العبارة الأصلية لا تشكّك في وجود الإجماع، ولكن فقط في كثرته. انظر: علي بن خلف بن بطال، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق ياسر إبراهيم، ١٠ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣)، ج١٠، ص٣٢٠؛ أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، ٤ ج، ط٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١)، ج٢، ص٩؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج١٢، ص٢٤٩؛ محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ٤ في ٢ مج (بيروت: دار المعرفة، [١٩٧٣])، ج٧، ص٢٨١؛ عبد الله بن أحمد بن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية ابنه**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١)، ص٤٣٩؛ محمد بن إسماعيل بن الأمير الصنعاني، **تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد** (القاهرة: مكتبة السلام، ١٩٨٠)، ص٣٨؛ عبد الله الغماري، **الرسائل الغمارية**، تحقيق كمال يوسف حوت (القاهرة: دار الجنان، ١٩٩١)، ص٧٨ ـ ٧٩، و =

هل الإجماع المدَّعى على تحريم الرقّ صحيحٌ؟ من المؤكَّد أن الرقَّ ممنوعٌ بموجِب قوانين جميع الدول ذات الأغلبية المسلمة، لكن هذا بيانٌ للواقع القانوني، وليس اتفاقاً تأويليّاً. إضافةً إلى ذلك، فإن «الرق غير المشروع» هو تعبيرٌ عن واقعٍ قانونيٍّ إداريٍّ [بموجب السلطة]. إن القول بوجود إجماعٍ على أن العبودية محظورة اليوم يُشبِه القول بأن «جميع الولايات الأمريكية لديها حدودٌ للسرعة على الطُّرق السريعة تتراوح بين ٦٠ و٨٥ ميلاً في الساعة». هذه العبارة دقيقة، لكن ليس لها صلةٌ ضروريةٌ بالقيم أو الأخلاق. إن عبارة «اتفق جميع العلماء المسلمين على أن العبودية غير مشروعة» تعكس القوانينَ في بلادهم، ولا يعني هذا أن «العبودية حرام» كتأويلٍ صحيحٍ للقرآن والسُّنة والتقاليد الشرعية للإسلام، فضلاً عن أن تكون التأويلَ الوحيدَ الصحيح. إنّ الكثير من العلماء ـ سواء داخل الحكومات كما هو الحال مع محمد بيرم، أو خارجها كما في حالة عبد الرحمن الكواكبي (ت. ١٩٠٢م) ـ الذين عبَّدوا الطريقَ أمام القوانين التي أنهت الرقَّ في الدول الإسلامية واستحسنوها قد فعلوا ذلك لأنهم اعتقدوا أن هذا من اختصاص السلطة التنفيذية بتقييد المباح. لم يكن ذلك بالضرورة لأنهم اعتقدوا أن الرق ـ الذي أجازه الله ورسوله ـ كان حراماً في نظر الله.

كان بعض الباحثين المسلمين حريصين في كيفية تصريحهم بدعاوَى الإجماع. يذكر الباحث السوري محمد اليعقوبي، الذي استعمل حُجَّة الاجماع في نقضه لداعش، أنّ جميع العلماء المسلمين قد أقرّوا «إبطال الرق وعدم جوازه»[٢٣]، ومع ذلك فقد صيغَ ادعاءُ الإجماع على عدم شرعية الرق بشكلٍ عامٍّ بلغة المنع الديني، وليس التجريم الإداري[٢٤]. كانت دراسة بيرم: التحقيق حول مسألة الرق محاولةً لإقناع المسلمين بطاعة الحظر

Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī's= Fayṣal al-Tafriqa*, translated by Sherman A. Jackson (London: Oxford University Press, 2002), p. 118.

(٢٣) محمد اليعقوبي، **إنقاذ الأمة: فتاوى مفصلة في إثبات أن داعش خوارج وأن قتالهم واجب** ([د. م.: د. ن.]، ٢٠١٥)، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢٤) يستخدم فريمون كلمة «حرام»، في حين أن الرسالة المفتوحة للبغدادي تستخدم عبارة «تحريم الرقّ وتجريمه»؛ انظر: «الرسالة المفتوحة»، ص١٧ ـ ١٨،

<http://letterto-baghdadi.com/pdf/Booklet-Arabic.pdf>.

الحكومي على تجارة الرقيق والرق، من دون الانتقائية التي قد يتعاملون بها مع الالتزام بحدود سُرعة السير مثلاً، ولكن بقناعة دينية. لقد كتب أنه يجب على جميع المسلمين أن يطيعوا هذا الحظر «سرّاً وفي العلَن، وأن يعرفوا أن هذا التملّك [للعبْد] فاسِد». فللحاكم المسلم الحقُّ في منع التصريح بذلك إذا كان هذا مفيداً في بعض المصالح العامَّة، ويجب على المسلمين طاعة حاكِمِهم. ويخلص بيرم إلى أن هذا ما تعلِّمه الشريعة و«مخالفة الشرع حرام قطعاً»[٢٥]، إلا أن حُجّة بيرم هي بيتٌ من ورقٍ في هذا الشأن؛ حيث يعتمد تصوّره للإلزام الديني على الإلزام الديني بطاعة قانون الأرض، وليس على بعض التعاليم الأخلاقية العميقة. إن المكون الديني في حجته ليس أخلاقيّاً أكثر من رفض سقراط لخرق قوانين أثينا عندما أُتيحَت له فرصةُ الهرب من المدينة وعقوبتِه الظالمة.

إذا قبلنا أن «هناك إجماعاً على تحريم الرق» كبيانٍ للتفسير الديني، فهل سيصمد هذا؟ لا يبدو هذا راجحاً وفق ما رأيناه. اختلف الأصوليون المسلمون عبر القرون حول الشروط اللازمة تحديداً لحجية الإجماع ـ هل يجوز أن يكون له مخالِف، وإذا كان يجوز فكم عدد المخالفين؟ ـ ولكن لا شكَّ في أنّ الخلاف المعتَبر الموجود على نطاقٍ واسعٍ بين عددٍ من العُلماء الكبار ينقض الإجماع. وكما سنرى، لا يعتبر عَدَدٌ من كبار العلماء المعاصرين ـ مثل البوطي والقرضاوي وعثماني ـ أن الرقّ خطأٌ بطبيعته بحيث يجب أن يكون حراماً شرعاً. فبالنسبة إليهم، يُعَدُّ الرقُّ مكوّناً شرعياً للتراث الفقهي والمؤسسي الإسلامي الذي كان يعملُ بشكلٍ شرعيٍّ في الماضي ويمكن استخدامه جيّداً في المستقبل.

هل يمكن إلغاء الرق في الإسلام إلى الأبد؟

إذا أصرَّ الخطابُ الحديث حول العبودية على إدانتها أخلاقيّاً بدلاً من مَنْعِها، فإنّ السبب واضح، حيث يمكن إسقاط القوانين والقيود الإدارية والسياسات إذا تغيّرت الأولويات أو المشاعر العامة. ثمّة شعورٌ بأنّه لا

---

(٢٥) محمد صفوت بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، ج ١ و٢، **المقتطف**: السنة ١٥، العدد ٨ (١٨٩١)، ص٥٠٥ ـ ٥١٣، والسنة ١٥، العدد ٩ (١٨٩١)، ص٥٨٣.

يمكن تجنُّبُ مِثْل هذه التقلُّبات إلا من خلال تأصيل شيء عميقٍ في ضمير الناس وترسيخ تلك الالتزامات الأخلاقية تجاه شيءٍ يُنْظَر إليه على أنه مطلق. جرى هذا في الغرب العلماني في حقبة ما بعد الحرب من خلال التكريس التدريجي لحقوق الإنسان؛ حيث أحد الحقوق الأساسية هو الحقُّ الأساسي في عدم الاستعباد.

حظرت جميعُ الدول ـ بما في ذلك جميعُ الدول الإسلامية ـ العبوديةَ. ولكن ما هي الضمانات التي توفِّرها ردودُنا الإسلامية المختلفة بحيث لا يمكن جعل العبودية مشروعةً مرةً أخرى في المستقبل؟ هناك إجابتان ترسمان مسارَيْن مُعادِيَيْن تماماً لإعادة إدخال العبودية الشرعية في الوجود: أن العبودية كانت خطأً أخلاقيّاً حرَّمه القرآن، أو أنها كانت خطأً أخلاقيّاً عزَمَ اللهُ على تحريمِه في أقربِ وقتٍ ممكنٍ، إلا أنه لا يمكن لأيٍّ من الردود الأخرى تقديمُ الالتزامِ نفسِه؛ وهذا لأنها ـ على عكس الردود السابقة ـ يجري التعبير عنها من داخل التيار التاريخي للتقاليد الشرعية الإسلامية التي اعتبرت الرقَّ مقبولاً من الناحية الأخلاقية وأداةً صالحةً لإدارة الدولة. ومن ثَمَّ فلا يمكن هذه الردودَ إدانةُ ماضي الشريعة باعتباره كان خطأً أخلاقيّاً. وهذا يمنح هذه الردودَ شرعيّةً إسلاميةً قويةً، لكنه يمنعها أيضاً من مَنْع أي استخدامٍ لعناصر تلك الشرعية في المستقبل.

على سبيل المثال، لا يمكن لتلك الردود التي تربط نهاية الرق باختفاء أسبابه ومسوِّغاته المفترضة، أي الجهاد الشرعي والأسرى الذين ينجمون عنه، لا يمكنها أن تَعِدَ بأنه لن يُسمح للمسلمين باسترقاق الأسرى إذا ظهرت هذه الحروبُ مرةً أخرى. اعترفَ بعضُ العلماء المحافِظِين بهذا القَدْر. ففي الفترة ما بين عامي ١٩٨٧ و١٩٨٨م نشرت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية أنه إذا كانت هناك حروب شرعية اليوم، فإنه يجوز أخذ الأسرى من غير المسلمين كعبيد إذا رأى الحاكمُ المسلمُ ذلك مناسباً[٢٦]. وعلى الرغم من أن القرضاوي لا يتناول صراحةً قضية إعادة الاسترقاق، فإنه يدافع عن ممارسة الرق إذا كانت تشجِّع

---

(٢٦) أحمد عبد الرزاق الدويش، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، ١٦ ج، ط٥ (الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٤)، ج١٦، ص٥٧٣.

«المصلحة العليا» للمجتمع المسلم[٢٧].

تناول البوطي ـ الفقيه الشافعي المحترم المعروف بعلاقته بالحكومة السورية ـ هذا السؤالَ بشكلٍ أعمق. فعلى الرغم من ميوله المؤسسية، يرى البوطي أن أحكامَ الشريعة الإسلامية بشأن الرق التي لا يمكن تطبيقها الآن دليلٌ على ملاءمة الشريعة لجميع الأماكن وجميع الأوقات[٢٨]. ذلك أنّه على الرغم من أن الدول الإسلامية قد حكمت بشكلٍ شرعيٍّ بأنّ مَنْع الرق والتوقيع على اتفاقياتٍ دولية ضده يعزّزان مصالحَ الإسلام والمسلمين اليوم، فإنَّ الوضعَ قد يتغيَّر. قد يجد المسلمون أنفسَهم ذات يومٍ يخوضون الحروبَ نفسها التي خاضوها في الماضي، والتي كان يتعيَّن فيها التعامُل مع الأسرى بوسائلَ غيرِ تلك المستخدمةِ اليومَ. وفي مثل هذه الحالات سيكون المسلمون سعداءَ بتزويدهم بأداةِ الاسترقاق. يشبِّه البوطي الرق بالمقيِّئ أو السُّم الذي يستخدمه الأطباء: إنهم لا يكونون سُعداء بذلك، لكنه في بعض الأحيان هو الحلُّ الأفضل[٢٩].

يأتي التقييم الثاقب لمقاربات مقاصد الشريعة الإسلامية وتغيُّر سياقها، أو مقاربة المصلحة في مسألة الرق من الليبرالي العلماني عبد الله النعيم. إنه يقدِّم ما يشعر أنه اعتراف: لا يمكن لأي ردٍّ على تحدي الرق يمثِّل نفسَه على أنه استمرارٌ لتقليد الشريعة التاريخي أن يحظر العبودية بشكل دائم. يكْمُن الحلُّ بالنسبة إليه في إدراك أنّ الشريعة ليست هي الإسلام. ففي حين أن الشريعة قد لا تكون قادرةً على إنكار الرق تماماً، إلّا أنّ روح الإسلام الأصلية يمكن أن تفعل ذلك. يقترح النعيم هذا فقط من خلال تجاوز خطّ فكر مقاصد الشريعة، وإدراك أن الابتعاد عن الاستمرارية التاريخية للشريعة وتبنِّي منظور الخطاب الحديث لحقوق الإنسان هو ما يقصده الإسلام

---

(٢٧) يوسف القرضاوي، **فقه الجهاد**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩)، ج٢، ص٩٧٤.

(٢٨) من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الاشتراكيين العرب قد استخدموا قَبول الإسلام للرقّ لتقديم حُجّة تقول إن من الواضح أن الشريعة لم يكن من المقصود بوَضعها إلا أن تظلّ صالحة لفترة معينة من الزمن فقط. انظر: محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، ط٢١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص٣٧.

(٢٩) البوطي: **من الفكر والقلب**، ص٨٥ ـ ٩٤، **وهذه مشكلتهم** (دمشق: دار الفكر، [١٩٩٤])، ص٦٣.

وتقاليدُه الشرعية دوماً[٣٠].

الإلغاء وداعش

مع بروز تنظيم الدولة الإسلامية بشكل دراماتيكي ومُرعب عام ٢٠١٤م لم تعُد مسألة العبودية المفتوحة والمعلن عنها مسألةً أكاديميةً. اتخذت داعش رقيقاً من السُّكَّان في العراق وسوريا بعد غزوها، ولا سيما من الأقليات غير المسلمة مثل اليزيديين[٣١]. اشتعل الغضبُ العالمي بسبب هذا الخبر، ولا سيما أخبار النساء والفتيات اليزيديات اللواتي اعتُبِرن سراريّ[٣٢].

كان تنظيم داعش غير اعتذاريٍّ تماماً. لم يكن زعماؤُه واثِقِين فقط من أنهم يتصرفون وفقاً للشريعة، ولكنهم ادعوا أيضاً أن تعزيز الرقّ جزءٌ من استعادة الحكم بما أنزل الله والارتقاء بمجتمع إسلاميٍّ أكثر فضيلةً من المجتمعات في الغرب[٣٣]. إن إدانة المسلمين لداعش باعتبارها إمَّا ضالة تماماً، أو مبتدعة، أو حتى خرجت من حظيرة الإسلام؛ كانت موحَّدةً جدّاً لدرجة أن العلماء المسلمين الوحيدين الذين أيَّدوا تصرُّفاتِ داعش كانوا أولئك الذين يَعْمَلون لصالحها. لقد فوجئ العلماء المسلمون في جميع أنحاء العالم بإحياء داعش للرق، حتى إنّ كثيراً منهم عجز عن الكلام.

جاء الرد الأكثر شمولاً من محمد اليعقوبي، الذي كتب من منفاه بسبب

---

(٣٠) Abdullahi An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), pp. 170-174.

(٣١) تُظهر الفتاوى المنشورة لداعش على الإنترنت أنهم أجازوا التسري بنساء الطوائف الشيعية والنصيرية واليزيدية وغيرها من الفِرَق غير المسلمة بشرط عدم وجود عهْدٍ بينها وبين داعش. كان هناك خلافٌ حول جواز التسري بنساء أهل السُّنَّة المعادين لداعش (المسمَّيَات: المرتدات). انظر: Aymenn Jawad Al-Tamimi, "The Archivist: Unseen Islamic State Fatwas on Jihad and Sabaya," 25 September 2015, <https://bit.ly/3ptMzIG>.

(٣٢) انظر: Loveday Morris, "Islamic State Says It Is Buying And Selling Yazidi Women, Using Them as Concubines," *The Washington Post*, 10/12/2014, <https://wapo.st/2WSPxtW>; Rukmini Callimachi: "ISIS Enshrines a Theology of Rape," *New York Times*, 9/13/2015, <https://nyti.ms/3rFWJYX>, and "To Maintain Its Supply of Sex Slaves, ISIS Pushes Birth Control," *New York Times*, 3/12/2016, <https://nyti.ms/34NDwdW>.

(٣٣) السبي: **أحكام ومسائل** ([الرقة]: ديوان البحوث والإفتاء، ٢٠١٤)، و Umm Sumayyah al-Muhājirah, "Slave-Girls or Prostitutes," *Dabiq*, vol. 9 (May 2015), pp. 44-49.

الحرب الأهلية في سوريا متناولاً مسألةَ الرقّ. ذكر أن العلماء المسلمين في العصر الحديث قد أجمعوا على أن الاسترقاق غير مشروع، وأن الدول الإسلامية وقّعت معاهداتٍ بهذا المعنى، فلا يجوز لأي مسلم أن ينتهك هذه الاتفاقات إلا إذا أقدم أعداء المسلمين على ذلك أوّلاً. أضافَ اليعقوبي إلى ذلك أنه مهما كان حُكم اليزيديين من ناحية الدين في الأمر نفسه، فإن الدول المسلمة قد عاملتهم كأقليّةٍ دينيّة محميّة[٣٤]. ونجد قِسْماً يتناول مسألة استرقاق داعش في ردٍّ آخر له بعنوان: رسالة مفتوحة إلى أبي بكر البغدادي وجّهها إلى زعيم داعش، والتي جرى تأييدها من شخصياتٍ في الديوان الملكي الأردني ـ لم تُسمَّ ـ ثم وَقَّع عليها أكثرُ من ١٢٥ من العلماء والدعاة والمنظمات المسلمين. تقول الرسالة: «من أهداف الإسلام التي لا ينكرها أحد من العلماء: القضاء على الرق»، وبالإضافة إلى ذلك فقد اتفق المجتمع الدولي بأسره وجميعُ المسلمين على تحريم الرق وتجريمه[٣٥].

نشر «ديوان البحوث والفتوى» الذي شُكّل حديثاً في داعش، عام ٢٠١٤م كتيِّباً قصيراً يشرح الأحكام المتعلِّقة باسترقاق أسرى الحرب والمعاملة المناسبة للرقيق في الشريعة. قضية الخلاف الرئيسة التي تُثار في الكتاب هي مسألة جواز ممارسة الجنس مع الإماء الإناث إذا كُنَّ ينتمين إلى مجموعاتٍ دينية غير المسيحيين واليهود، مثل اليزيديين. هنا تقطع داعش مع ما يقرُّ بأنه هو قول الجمهور من العلماء المسلمين، أي إن ذلك الوطء محرَّم، إلا أن داعش تستشهد بالعلماء الأوائل مثل سعيد بن المسيب (ت. ٧١٣م) والعلماء البارزين اللاحقين ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذيْن يجيزان ذلك اعتماداً على حديثٍ أباح فيه النبيُّ ﷺ للجنود المسلمين وطءَ الأسيرات من قبيلة هوازن، وقد كانت هذه القبيلة من مشركي العرب، كما يذكر الكتيِّب، وليس هناك ما يدلُّ على أنّ هؤلاء الأسرى قد اعتنقوا الإسلام بعد

(٣٤) اليعقوبي، **إنقاذ الأمة: فتاوى مفصلة في إثبات أن داعش خوارج وأن قتالهم واجب**، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٣٥) «الرسالة المفتوحة»، ص١٧ ـ ١٨،

<http://letterto-baghdadi.com/pdf/Booklet-Arabic.pdf>.

تقدم الباحثة النسوية المسلمة كيشيا علي نقداً قصيراً ولكن حادًّا للادعاءات الواردة هنا، انظر:

“ISIS and Authority by Kecia Ali,” 24 February 2015,

<https://feminismandreligion.com/2015/02/24/isis-and-authority-by-kecia-ali>.

أَسْرِهم، ولم يكن لديهم وقتٌ كافٍ للقيام بذلك أيضاً(٣٦).

الجدير بالملاحظة أن كُتيّب داعش لا يردُّ على أيٍّ من الحجج الإسلامية التي يمكن توقُّعها والتي تحرِّم الرقَّ، والتي كانت قد وُجِّهت أو ستوجَّه قريباً إلى الجماعة. في الواقع، يعتبرُ الكتيِّبُ إباحةَ الاسلام للرقّ أمراً بدهيّاً، موضحاً أنّ بعض المسلمين «الحداثيّين» فقط ينكرونها(٣٧). يمكن للمرء أن يتخيَّل أن منطق علماء داعش كان واضحاً إلى حدٍّ ما. كما أشارت كيشيا علي، إذا جاز استرقاق الأسرى في الجهاد الشرعي فقط، فما الذي يمكن أن يكون شرعيّاً أكثر من الدفاع عن الأراضي السُّنية ضد الاعتداء العسكري من الكُفَّار الغربيين والمشركين (كما وصفت داعش المسلمين الشيعة والحكومة العراقية)؟ وإذا كان قرارُ استرقاق أسرى الحرب من صلاحيات الحكومة الإسلامية، فلا تدّعي داعش فقط أنها دولة إسلامية شرعية، بل إنها الدولة الإسلامية الشرعية الوحيدة التي يحكمها الخليفة الجديد للمسلمين(٣٨).

أما بالنسبة إلى الحُجَّة القائلة بأن الدول الإسلامية قد وقَّعت معاهداتٍ واتفاقاتٍ ملزمةً لها بعدم ممارسة الرق، فلم يكن لهذه أهمية عند داعش والحركات السلفية الجهادية الحديثة التي خرجت داعش من رحِمها. لقد

(٣٦) **السبي: أحكام ومسائل**، ص١٧. لا شكّ أن ابن تيمية يتبنَّى حُجة جواز سبي النساء المشركات/ غير الكتابيات كسُرِّيات في **الفتاوى الكبرى**، إلا أنه في النصوص والفتاوى المدرجة في مجموع الفتاوى يبدو أنه يؤيد رأي الجمهور الذي يمنع ذلك؛ انظر: أبو العباس أحمد بن تقي الدين بن تيمية: **الفتاوى الكبرى**، تحقيق أحمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج٣، ص١٠٥ - ١٠٨، و**مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسين العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج٣١، ص٢٢٧. ومن الواضح أن تلميذه ابن القيم يجيز ذلك صراحةً؛ انظر: محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ٦ ج، ط٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ج٥، ص١٢٠ - ١٢١. للاطلاع على الاستدلال بالإجماع على تحريم اتخاذ غير الكتابيات سُرّياتٍ، انظر: موفق الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، تحقيق عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٦)، ج٧، ص٥٠٦ - ٥٠٧. ولم يكن اتخاذ غير الكتابيات سراريَّ أمراً شائعاً بين النبلاء المسلمين الذين يرجعون إلى سلطنة دلهي في أواخر القرن الثاني عشر في الهند؛ انظر: Peter Jackson, *The Delhi Sultanate* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), p. 279.

(٣٧) **السبي: أحكام ومسائل**، ص٦.

(٣٨) Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2016), p. 71.

جادلت جماعاتٌ مثل القاعدة والمنظّرين الأيديولوجيين الرئيسين للجهادية السلفية، مثل أبي محمد المقدسي، منذ فترة طويلة بأن النظام العالمي القائم على الدول القومية الحديثة برمّتِه هو نظامٌ غربيٌّ يقسِّم الأُمة إلى حدودٍ لا معنى لها. من الافتراضات الأساسية لهذا التيار أن الحكّام المسلمين كانوا مجرّدَ عناصر في هذا النظام الدولي، ولم ينفِّذوا الواجبَ الأساسي للدولة الإسلامية: تطبيق شرع الله(٣٩). ومَنْ ذا يهتمُّ بالمعاهدات والاتفاقيات التي وقَّعتها حكوماتُ دول أخرى يفترض أنها إسلامية، والتي يتفق الجميعُ أنها تحت الإكراه الغربي ويسوِّغ لها تصرفاتُها علماء مسلمون «حداثيون» أو «وسطيون»؟ إنّ مُعظمَ الانتقادات التي أطلقها اليعقوبي والرسالة المفتوحة إلى البغدادي، إذا وُجِّهَت إلى جمهورٍ مثل جمهور داعش، فإنها تسقط ببساطة.

ما هو واضح هنا هو إلى أي مدى تعتمد الاستجابات المختلفة التي يقدِّمها العلماء المسلمون لمشكلة الرق، من ناحيةٍ على إجماعٍ قانونيٍّ وأخلاقيٍّ دوليٍّ على النفور من العبودية، ومن ناحيةٍ أخرى على الشرعية المفترضة للحكومات الاسلامية الموجودة داخل هذا النظام الدولي. لقد كفَّر بعضُ العلماء المسلمين المشهورين مثقّفين مسلمين في عصرهم مثل سيد أحمد خان بسبب إدانتهم للرق، ومن ثَمَّ فإنّ حجَجهم على أنّ القرآن يحرم الرق ستبدو أكثر هراءً بالنسبة إلى الراديكاليين المتطرفين مثل داعش(٤٠). إنّ الاعتقاد بأنّ الله أراد إنهاء الرق ولكنه لم يكن من الممكن فِعْل ذلك فوراً، والحجة القائلة إن فِعل ذلك كان دائماً هدفاً لأحكام الشريعة؛ تعتمد بشكل واضح على خلفيةِ إلغاء الرق. إنها تتطلَّب قناعةً أخلاقيّةً حقيقيّةً ومحيطةً بأنه حتى في سياق الإسلام كان الرقّ دائماً سيّئاً بطبيعته، وأن التسويغات التاريخية التي قدَّمها العلماء المسلمون له إما أن تكون أقلَّ إقناعاً أو لا علاقةَ لها بالموضوع. لا تنطلق أيٌّ من ردود المسلمين الأخرى من أرض الواقع من دون الافتراض بأن عصر الجهاد قد انتهى، وأنه قد انتهى مِن قِبَل السلطات الإسلامية الشرعية التي يمكنها الآن اختيار كيفية التعامل مع

---

(٣٩) Anwar Al-Awlaki, "The Ruling on Dispossessing the Disbelievers wealth (sic) in Dar al-Harb," *Inspire*, vol. 4 (January 2011), p. 56.

(٤٠) Avril A. Powell, "Indian Muslim Modernists and the Issue of Slavery in Islam," in: Indrani Chatterjee and Richard M. Eaton, eds., *Slavery and South Asian History* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), p. 273.

الأسرى وتوقيع المعاهدات، وفي نهاية المطاف تقييد ما أباحتْه الشريعةُ لأكثر من ألف سنة.

قد يشير المتشكِّكون في ردود المسلمين على التحدي الأخلاقي للرقّ إلى ظاهرة داعش، ويستنتجون أنها تؤكِّد ما كان يقوله الباحثون الغربيون ـ منذ أكثر من قرن ـ أن العبودية جزءٌ أساسيٌّ من الإسلام، وأن جميع المقالات والرسائل المناهضة للرق التي كتبها العلماء والمفكرون المسلمون ليست إلا تغطيةً تجميليّةً لهذه الحقيقة(٤١). في نهاية الأمر، قد يقول هؤلاء المتشكِّكون إن داعش تستدلُّ بالقرآن والسُّنة النبوية والإجماع الذي لا يمكن إنكاره على مدى قرون من الدراسات الإسلامية لتسويغ استرقاق غير المسلمين. قد يجادل الكثير من هؤلاء المتشكِّكين في أن الحماية الوحيدة من أن تظهر ظاهرةُ داعش مرةً أخرى هي أن يتخطَّى المسلمون أخيراً التقاليد التاريخية للشريعة ويعتنقوا رؤيةً للأخلاق والقانون ترتكز على حقوقِ الإنسان بشكل كامل. إنه فقط من خلال التخلِّي عن فكرة أن أي شخصٍ يمكن أن يستعبد أيَّ إنسانٍ آخر بشكل مشروع، والتأكيد أن الحصانة ضد الاستعباد هي حقٌّ أساسيٌّ لجميعِ البشر؛ يمكن تجنُّب فظائعَ مثلِ داعش. وما دام المسلمون يحتفظون بتعلّقٍ كبيرٍ أو حتى رومانسي بالشريعة، فإنهم سيكونون أكثر عرضةً للانتكاس إلى الهمجية السابقة على الحداثة.

هذا النوعُ من التفكير غيرُ صحيحٍ في رأيي. إنه فشل في التعرُّف إلى افتراضين معيبين، وتجاهل حقيقتين، إحداهما ربما لم يسمع بها الجمهورُ من غير المسلمين، والأخرى صارخةٌ ومأسوية لدرجة أنهم يجب أن يعرفوا بها الآن.

الافتراض الأول المعيب: هو أنه بسبب عدم ظهور الدَّفْع لأجل إلغاء الرق كمؤسَّسةٍ عالمية في الفكر الإسلامي داخلياً، فإن إدانة المسلمين للرق منذ أواخر القرن التاسع عشر غيرُ مُخْلِصة إلى حدٍّ ما. إلا أنَّ الرُّعْبَ الإسلامي في جميع أنحاء العالم من إحياء داعش للعبودية كان حقيقياً. فكما كتب باحثون مسلمون في التاريخ القانوني والاجتماعي للرق، مثل إنغريد

(٤١) انظر على سبيل المثال: Joseph S. Spoerl, "Sex-Slavery and the Sharia in the Islamic State," *New English Review* (November 2014), <https://bit.ly/2WQXtw8>.

مـاتـسـون (Ingrid Mattson)، وبـرنـارد فـريـمـون، وبـلال ويـر (Bilal Ware)، ونثانييل ماثيوز (Nathaniel Mathews)؛ أصبح إلغاء الرقّ شعوراً صادقاً في الكثير من المجتمعات الإسلامية كما كان الحال في المجتمعات الغربية. كما يصف ماثيوز، فإن الأجندة الأخلاقية للإلغاء - سواء بالمعنى القديم لإلغاء العبودية المتمثِّل في إنهاء العبودية الرسمية، أو الكفاح ضد العبودية الجديدة المتمثلة في الأنماط المعاصرة للعمل الاستغلالي - قد اندمجت مع الدعوة إلى التحرر التي كانت واضحةً تماماً للقرآن وتقاليد الشريعة[٤٢].

الافتراض المعيب الثاني: هو أنّ لحقوق الإنسان بطبيعتها بعض السلطة الإلزامية على الأشخاص بصورة أشد قوةً من أنظمة القيم الأخرى. إنَّ حقوق الإنسان - مثل جميع أنظمة القانون - هي نظريَّةٌ فقط ما لم تلتزم بها الدول والمجتمعات[٤٣]. فلا يضمن الاشتراك في نظام لحقوق الإنسان بأي حالٍ من الأحوال عدم ظهور ممارساتٍ مثل العبودية أو اغتصاب المدنيين على أيدي الميليشيات أو الجيوش. لا تتمتَّع حقوقُ الإنسان بالقوة إلا إذا كان هناك التزامٌ واسع النطاق بدَعْمِها وإِنْفَاذِها. فعلى الرغم من التبجيل الأخلاقي الذي نشأ حول هالة حقوق الإنسان، فإنَّ خطابَ حقوق الإنسان كان فقط قُوَّةً مؤثِّرةً في النزاعات والسياسة الدولية منذ سبعينيات القرن العشرين[٤٤]. وحتى ذلك الحين انتُهِكت حقوقُ الإنسان الأساسية بانتظام وبشكلٍ فاضِح من قِبل الدول التي يُنظر إليها على أنها الركائز الأساسيةً للنظام الليبرالّي القائم على حقوق الإنسان وقواعده. وبالإضافة إلى ذلك، شهدت السنواتُ الأخيرة ظهورَ زعماء شعبويّين في الدول التي يُعتقد أنها أعضاء ثابتة في هذا النظام يسخرون علانيةً من حقوق الإنسان. على سبيل

(٤٢) Nathaniel Mathews, "The "Fused Horizon" of Abolitionism and Islam: Historicism, the Quran and the Global History of Abolition," *Journal of Global Slavery*, vol. 4, no. 2 (June 2019), and Bernard Freamon, "Slavery, Freedom, and the Doctrine of Consensus in Islamic Jurisprudence," *Harvard Human Rights Journal*, vol. 11 (Spring 1998), pp. 1 -64.

(٤٣) لمناقشة هذا حتى على المستوى النظري، انظر: Rowan Cruft, Liao, S. Matthew and Massimo Renzo, eds., *Philosophical Foundations of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 21-22.

(٤٤) Samuel Moyn, "The 1970's as Turning Point in Human Rights History," in: Jan Eckel and Samuel Moyn, eds., *The Breakthrough: Human Rights in the 1970's* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), pp. 1-14.

المثال، قال رئيس الفيليبين رودريغو دوترتي عام ٢٠١٦م إنه «لا يكترث» بحقوق الإنسان[٤٥].

هذا لا يعني إهمال النظام الدولي لحقوق الإنسان أو إخضاعه للنِّسْبِية. أنا فقط أذكر نقطتَيْن. **النقطة الأولى**: إن السردية التي خلاصُتها أن الإنسانية قد دخلت حقبةً جديدةً ساعدت فيها المُثل العليا المتعالية لحقوق الإنسان على التخلُّص من الكثير من الإساءات الهمجية التي ترجع إلى الماضي؛ تتجاهل أنّ هذه الانتهاكاتِ لا تزال تحدُث ـ في كثير من الأحيان ـ إما بالشكل القديم نفسِه أو تحت قناع قانوني رقيق[٤٦] **والنقطة الثانية**: ليس الوجودُ النظري لنظام دوليّ لحقوق الإنسان هو الذي يحمينا من الانتهاكات، بل الالتزام الحقيقي والعملي بالتمسُّك بهذا النظام. ما يهمُّ ليس صورةَ أو شكل نظام قانونيٍّ مقبول عموماً، ولكن ما يهم هو الالتزام بإنفاذه. من هذا المنظور لاَ يهم ما إذا كُنّا سنحظر العبودية من خلال حقوق الإنسان أو من خلال اتفاقيات الدول الإسلامية حول التخلِّي عن الرق. فقط الالتزام بدَعْم هذه الاتفاقيات هو المهم. إذا فَشِل هذا الالتزام فليس هناك ما يوقف انتهاكات حقوق الإنسان مثل عودة العبودية للممارسة من دون معارضة.

أمَّا **الحقيقة المجهولة [الأولى]** بالنسبة إلى الكثيرين في الغرب، فهي أنّ داعش ليست مجرّدَ التكرار الأحدث أو الأكثر نجاحاً للمنظمات الإسلامية المتطرفة العنيفة. يمثِّل تنظيم داعش انحرافاً نوعيّاً عن الجماعات التي سبقَتْه مثل تنظيم القاعدة. فعلى الرغم من الحجم الكبير وسعة الرعب والغضب اللذين أحدثتهما داعش في وسائل الإعلام الغربية، فإنه نادراً ما نقدّر حجم الخطر الذي تمثله، فهي لم تنفصل عن الإجماع السياسي بين العلماء المسلمين والدول الذي يقول إن الرق ليس بمشروع. إنها لم ترفض فقط الشرعيةَ السياسية للدول الإسلامية الأخرى وعلماء المسلمين الذين

---

(٤٥) "Philippines President Rodrigo Duterte Says He "Doesn't Give a S*** about Human Rights' as 3,500 Killed in War on Drugs," *Independent*, 17/10/2016, <https://bit.ly/3psM7dR>.

(٤٦) كما كتب جون غراي: «أيّاً كان ما يطلق عليهما، فإن التعذيب والعبودية شرَّانِ كليّان؛ إلا أنّه لا يمكن تخصيص هذين الشرَّيْن بالماضي على غرار نظريات الفائض (Redundant Theories) في العلم، فإنهما يعودان بأسماء مختلفة: التعذيب كتقنيات استجواب مُحسَّنة، والعبودية كتجارة بالبشر». انظر: John Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Myths* (London: Allen Lane, 2013), p. 75.

تدعم آراؤهم سياساتِ تلك الدول. لقد نفت داعش بشكل أساسي وجودَ أيِّ حقٍّ أو حُجَّةٍ إسلامية خارج رؤيتها الخاصَّة. لقد اعتبرت أيَّ مسلم لم يشرع في الانتقال إلى الخلافة مداناً بالشرك؛ حيث فضَّل القومية على الإسلام[47]. اعتُبر جميعُ العلماء المسلمين الذين انتقدوا أو عارضوا ادعاءَ داعش للشرعية أو شرعية أفعالهم مُرتدّين ودماؤهم مستباحةً[48]. وأما المسلمون الشيعة فهم مُشركون، ونفت داعش كونَهم مسلمين أصلاً وقُتِلوا على الفور. حقيقةُ أنه حتى الدول السابقة مثل الإمبراطورية العثمانية[49] لم تسترقَّ اليزيديين فحسب بل وحرّرتهم عندما استُرِقّوا خطأً، لا تعني شيئاً بالنسبة إلى داعش؛ لأنها لا تعتبر أي دولة إسلامية أخرى إسلاميّةً حقّاً. لم تكتفِ داعش بتكفير أعدائها وإعلان أنهم يستحقون الموت، ولكنّ فصيلاً مؤثِّراً داخل الحركة حذَّر من أنَّ كلاًّ من لا يفعل ذلك فإنه هو نفسه كافرٌ يستحقُّ الموت[50].

إن تنظيم القاعدة معتدلٌ بالمقارنة بـ داعش[51]، فعلى الرغم من أن قادة القاعدة قد حكموا على الأنظمة الإسلامية ـ من المملكة العربية السعودية إلى باكستان ـ بأنهم خارجون عن ملة الإسلام، إلا أن الجماعة لم تُعلِن أن العلماء الذين يعارضونها أو يدعمون تلك الأنظمة كفَّار، إنهم مجرد «ضالين» أو أتباع للطغاة.

---

(٤٧) داعش، منشور. «الولاء للإسلام لا للوطن»، ([الرقة]: مكتبة الهمة، ٢٠١٥).

(٤٨) داعش، ديوان البحوث والإفتاء، **الأدلة الجلية على كفر من ناصر الحملة الصليبية على الخلافة الإسلامية** ([الرقة]: مكتبة الهمة، ٢٠١٤)، ص٢٢ وما بعدها.

(٤٩) خلال تمرد ١٨٤٧م في شرق الأناضول أُخِذ بعض الرجال والنساء المسيحيين واليزيديين عبيداً، فأصدر المسؤولون العثمانيون على الفور فتوى بأنهم ذِمّيون يجب إطلاق سراحهم؛ انظر: Ahmed Akgündüz, *Ottoman Harem: The Male and Female Slavery in Islamic Law* (Rotterdam: IUR Press, 2015), p. 102.

(٥٠) Cole Bunzel, "Caliphate in Disarray: Theological Turmoil in the Islamic State," Jihadica, 3 October 2017, <http://www.jihadica.com/caliphate-in-disarray>.

(٥١) حذَّرت قيادة القاعدة التنظيمَ السابق على داعش، بقيادة أبي مصعب الزرقاوي، من تنفير الطوائف السنية وقيادتها. كما انتقد المنظِّر السَّلفي الجهادي البارز أبو محمد المقدسي الزرقاويَّ لهجماته على المدنيين والشِّيعة في العراق، الذين لا يستحقون القتل ولو كانوا آثمين؛ انظر: "Atiyah's Letter to Zarqawi," <https://bit.ly/3hpMCTc>, and Joas Wagemakers, "Reclaiming Scholarly Authority: Abu Muhammad al-Maqdisi's Critique of Jihadi Practices," *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 34, no. 7 (2011), pp. 523-539.

إن الادعاء بأن داعش قد كشفت ببساطة أن الحمض الجيني للإسلام يكْمُن فقط تحت الغشاء المتحضّر الذي يتستَّر به، يفترض أن جميعَ النقاش العلمي الذي رأيناه في الفصل السابق، وأن جميع سياسات إلغاء الرق التي سنَّتها الدولُ الإسلامية، ليست سوى جزءٍ من تغطيةٍ تجميليةٍ.

إلا أن ذلك سيصبح محيِّراً أمام الاستثناء الفظيع المتمثِّل في تنظيم القاعدة. لم تمارِسْ حتى القاعدة إحياء الرق في تلك المناطق التي كانت تسيطر عليها في بعض الأحيان في اليمن أو أفغانستان. فباستخدام القياس على حقوق الإنسان والنظام العالمي المرتكز على قواعده، لن تكون داعش من الدول التي تشكِّك علانيةً في حقوق الإنسان أو من تلك الدول التي تورطت في انتهاكات حقوق الإنسان، بل ستكون دولةً رفضت هذا النظام برمته بشكل أساسي بحيث تفقد أي دولة وأي شخص يدعمه أو يدافع عنه جميعَ حقوقه، بما في ذلك الحق في الحياة. قد يدافع الألباني عن الرقّ بطريقة غير عادية، لكنه دافع بثباتٍ عن الشرعية السياسية حتى لأكثر الحُكَّام المسلمين فِسْقاً، وعن المعاهدات التي وقَّعوا عليها، وكذلك عن إيمان هؤلاء العلماء الذين يساندونهم[٥٢]. يعتبر الشيخ محمد حسن الددو من أكثر الشخصيات صراحةً في انتقاد الأنظمة الاستبدادية العربية الخليجية وسياساتها المؤيدة للغرب، ولم يُقرَّ قطُّ بأن الرق كما ورد في الشريعة كان خطأً أخلاقياً، ومع ذلك فإنه يقف إلى جانب قرار حكومة بلده موريتانيا بحظر العبودية ويدعو أولئك الذين يواصلون ممارستها إلى التوقف. وصف بعضُ العلماء الموريتانيين ـ مثل الراحل الحسن ولد بنيامين (ت. ٢٠١٧م) ـ منع الرقّ بأنه غير مشروع، لكنهم لا يدينون الدولة الموريتانية باعتبارها غير شرعية[٥٣].

باختصارٍ، إنّ ظهورَ نظام حُكم يرفض تماماً جميع الآراء العلمية الإسلامية الموجودة، حتى الحقوق والواجبات الأساسية للدول الأخرى، هو

---

(٥٢) محمد ناصر الدين الألباني، **فتاوى الشيخ الألباني**، تحقيق عكاشة عبد المنان الطيبي (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤)، ص٢٤٧ ـ ٢٤٩، ٢٦٩ ـ ٢٧٠ و٢٧٤.

(٥٣) Alakhbarinfo، «الشيخ الددو: ممارسة الرق مدعاة للفتن ولا يقرها أحد»، فيديو يوتيوب، بتاريخ ٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١٢، و<https://www.youtube.com/watch?v=rsfnkbNH93A>, and Roger Botte, *Esclavages et Abolitions en Terres d'Islam* ([Paris]: André Versaille, 2010), pp. 215 and 354.

نظامٌ بعيد الاحتمال ومخيف تماماً مثل ظهور نظام سياسي يرفض تماماً مفهوم حقوق الإنسان بالكامل. إن تنظيم داعش مُرعب، وإحياء العبودية مروّع، لكن جرائمها ليست «إسلامية» خصوصاً. تتجاهل داعش جميع المعايير والاتفاقيات بين الدول والمجتمعات الإسلامية، وهذا مُشابِهٌ لحُكْم غير مسلم يرفض حقوق الإنسان ويحيي العبودية. حدث المثال الأول فيّ الواقع فيّ حالة داعش، في حين يبدو أن المثال الثاني [نظام حكم غير مسلم يرفض حقوق الإنسان ويحيي العبودية] لا يمكن تصوُّره، ويرجع سببُ ذلك إلى الحقيقة الصارخة الثانية والأخيرة.

تتعلَّق هذه **الحقيقة [الثانية]** بظهور داعش أكثر مما تتعلَّق مباشرة بالرق، إلا أنّ النظر إليها مع ذلك أمرٌ بالغُ الأهمية. في أعقاب ظهور داعش على شاشات التلفزيون الغربية، كان هناك نقاشٌ مطوَّلٌ في وسائل الإعلام الغربية حول ما إذا كانت «داعش إسلامية أم لا». وبعبارةٍ أخرى، هل كانت داعش هي الوجه الحقيقي للإسلام يُظْهِر نفسَه أخيراً؟ ما اختُزِل في هذه المناقشات دائماً هو أن السبب المباشر لوجود داعش في العراق لم يكن وجود الإسلام، لقد قدِم الإسلام أوّلاً إلى العراق منذ ثلاثينيات القرن السابع الميلادي. لقد كان السبب هو الغزو الذي قادته الولايات المتحدة للعراق عام ٢٠٠٣م، والذي دمَّر بالكامل حكومةَ هذا البلد ومؤسساتِه وبنيته التحتية واقتصاده، وأدَّى إلى ظهور جماعة التوحيد والجهاد، سلف داعش. قبل غزو عام ٢٠٠٣م لم يكنِ هناك نشاطٌ جهاديٌّ سُنّي في عِراق صدام حسين. وكانت تكلفة الغزو شيئاً تقشعرُّ منه الأبدان. ففي أقل تقديرٍ ذكرت منظمة إيراك بودي كاونت (Iraq Body Count) غير الحكومية عام ٢٠١٣م أن هناك ١٢٢ ألف مَدَني عراقي قُتلوا في أعمال عنف منذ عام ٢٠٠٣[٥٤]. وتشير تقديراتٌ أعلى لمنظمة أطباء من أجل مسؤولية اجتماعية (Physicians for Social Responsibility) عام ٢٠١٥م إلى أن نحو مليون عراقي قد قتلوا منذ وقت الاجتياح[٥٥]. توصَّلت دراسة حديثة أجراها معهد واتسون في جامعة براون ٢٠١٨م إلى أن ما بين ١٨٢ ألفاً

---

(٥٤) "The War in Iraq: 10 Years and Counting,"
<https://www.iraqbodycount.org/analysis/numbers/ten-years>.

(٥٥) <http://www.psr.org/news-events/press-releases/doctors-group-releases-startling-analysis.html>.

و٢٠٥ آلاف وفاة مدنية مباشرة قد وقعت[٥٦].

ولإيصال الشعور بمدى هذه الصدمة المنهِكة بالنسبة إلى العراقيين، إذا تعرَّضت الولايات المتحدة لإراقة دماء بهذا الحجم فستكون النتيجة ما بين مليون و٣,٨ ملايين مدني أمريكي ميت. وإذا كان مقتل نحو ثلاثة آلاف مدني أمريكي في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر قد تسبَّب في صدمة وطنية أدَّت إلى حدوث ثورةٍ في المفاهيم الأمريكية للقانون والحريات المدنية، ناهيك بـ«الحرب على الإرهاب» الدامية والمستمرة؛ فماذا كان سيحدث لحبِّ الأمريكيين للسلام والحرية والعدالة إذا كان الصراع قد خلَّف ملايين القتلى؟ مع وضع هذا في الاعتبار يجب أن ينظر المتشكِّكون في أنّ إحياء الرقّ في العراق تحت حكم داعش لم يكن نتيجة أن الرق من صُلب الاسلام كما زعموا. لقد حدث ذلك، بالإضافة إلى الكثير من الأعمال الوحشية الأخرى؛ لأنّ العراق قد دُمِّر بالكامل كنظامٍ حكوميٍّ وكمجتمع، وتعرّض لمستوىً من العنف والاضطراب والقتل المدنّي الذي يصعُبُ على الناس في الغرب تخيله.

رأي المؤلِّف

يذكر النبي ﷺ في أحد الأحاديث أن جبريل أتاه وحثَّه على رعاية العبيد: «حتى ظننتُ أنه يضرِب له أجلاً أو وقتاً إذا بلغه عُتِقَ»[٥٧]. من

---

(٥٦) Neta C. Crawford, "The Cost of War: Human Cost of the Post-9/11 Wars," Watson Institute, <https://bit.ly/3pvlDZ9>.

(٥٧) هذه الراوية نادرة ويبدو أنها تقترب من مرتبة الحسن. تضيف هذه الرواية لفظ العبد إلى حديث مشهور ترويه عائشة وورد في الصحيحيْن، لكنّ الحديث المشهور يذكر حثَّ جبريل على رعاية الجيران ولم يذكر العبيد. أما البيهقي فيذكر أن لفظ العبد هذا كما رُوي عن عائشة: صحيح، ووافقه الهيثمي، وحكم عليه السيوطي أنه حسن. هناك رواية أخرى لهذا الحديث من حديث أبي هريرة، إلا أنّ ابن حبان يقول إنه حديثٌ لا يمكن الاعتماد عليه على الإطلاق (باطل). ويخلص أحمد الغماري إلى أن الرواية التي تذكر العبيد لا يمكن أن تكون صحيحةً بسبب هذا الاختلاف في المتن وكذلك لسقوط راوٍ من الإسناد في بعض الروايات، ويبدو أنه يتفق مع حكم السيوطي عليه بأنه حسن. ويعتبر الألباني أن لفظ العبد إضافةً شاذة لا يمكن قبولها (زيادة شاذة منكرة)؛ انظر: Ibn Sallām al-Ibāḍī, *Kitāb fīhi bad' al-islām wa sharā'i' al-dīn*, edited by Werner Schwartz and Sālim bin Ya'qūb (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1986).

انظر أيضاً: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: **شُعب الإيمان**، تحقيق محمد سعد زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج٦، ص٣٦٩، و**السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر =

الواضح أن تحرير أكبر عدد ممكن من العبيد كان دائماً هدفاً للشريعة. لقد وضع القرآن للبشرية شروطاً تتمثَّل في عتق العبيد للتكفير عن بعض الجرائم والخطايا. لا تترك تعاليمُ الرسول وأفعال المسلمين الأوائل أيَّ شكٍّ في أن المسلمين منذ بداية الإسلام قد اهتمُّوا بحثِّ القرآن على «عتق الرقاب» إلى حد التهجُّس، مع عدم اكتراث متواصل لثرواتهم. ببساطةٍ لا يوجد تفسيرٌ لكتاب الإسلام أو التاريخ المبكِر للمسلمين لا يُسفر عن هذا الاستنتاج. حتى لو افترضنا أن الكثير من تاريخ حياة الرسول والفتوحات الإسلامية المبكِرة قد اختُرعت بعد وقوعها مِن قِبَل المسلمين في وقتٍ ما خلال القرنيْن الأوَّلين من الإسلام؛ فإن هذا من شأنه أن يؤكِّد ببساطة أن هؤلاء المسلمين الأوائل قد فهِموا دينَهم ونبيهم على أنه دافعٌ حقيقيٌّ للتحرر. حتى تلك الأحاديث التي أقرَّ العلماء المسلمون أنها موضوعةٌ ومكذوبةٌ بعد قرون من حياة النبي تكشِف أنه حتى في تلك الأيام الأخيرة كان المسلمون لا يزالون يعبّرون عن إرادةٍ هاجسةٍ بشأن التحرر، حتى في ذروة حضارتهم، عندما كان «الحمض النووي العبودي» المزعوم للإسلام في أكثر حالاته هيمنةً.

لا شيء يوضِّح هذا أفضل من أحكام مذاهب الفقه الإسلامي في المسائل المتعلِّقة بالعتق. إنها تتجاهل بوضوح الأحكام المعتادة في الفقه لحقوق الملكيَّة وأهمية النيَّة في العقود والاتساق الصوري للأحكام، بحيث يمكن للمرء أن يستنتج فقط أن مهندسي الفقه قد أخذوا الدعوة الإلهية لتحرير عباد الله إلى مستوى الفعل إلى حدٍّ يقرُب من عدم المعقولية(٥٨). لقد

= عطا، ١١ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج٨، ص١٩؛ محمد بن أحمد بن حبان البستي، **كتاب المجروحين من المحدثين**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ٢ ج (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٠)، ج١، ص٢٨٠؛ عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج١٠، ص٥٣٥٨؛ أحمد الغماري، **المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحه للمناوي**، ٦ ج (القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٦)، ج٥، ص٤٧٥ ـ ٤٧٦؛ محمد ناصر الدين الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، تحقيق محمد زهير الشاويش، ٩ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩)، ج٣، ص٤٠١. انظر أيضاً: أبو الليث السمرقندي، **التفسير**، تحقيق علي محمد معوض، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج١، ص٣٥٤ (عن أنس بدون إسناد، في: سورة النساء، الآية ٣٦).

(٥٨) يذكر ابن رشد القرطبي الجد (ت. ١١٢٦م) أن البيع الإجباري لنصيب الشخص من العبد المشترك عندما يُعتِق الشريكُ الآخر حِصَّتَه هو حكمٌ مخصِّصٌ للحكم العام بأنه لا يجوز إجبارُ المسلمين على التنازل عن ممتلكاتهم أو بيعهما من غير رضاهم (لحديث: لا يحلُّ مالُ امرئٍ مسلم إلا عن طِيب نَفْسٍ منه). وفي هذه الحالة قد يكون الحكم كما يقول ابن رشد الجد لمصلحة إزالة ضرر =

تجاوزوا بشكل جيد درجة عدم المعقولية(*). وقد وظَّفوا هذا التحرير إلى حدٍّ يجعل الحملة الصليبية لإلغاء الرق في القرن التاسع عشر تبدو متحفِّظةً أمامَهم.

ومما يلفت النظر أنّ هذا الهوس بالتحرر لم يتوقف على حماسة شبكةٍ من الناشطين المستيقظين. لقد بُرْمِجَ في منطق الشريعة وعَمَلِها الداخلي، وجرت إعادة تأكيده وتطبيقه بلا توقف لأكثر من ألف عام. إذا كان التقليد الشرعي لم يرفع الحرية إلى درجة المقصد الضروري الرئيس للشريعة حتى القرن العشرين، وإذا كانت الحضارة الإسلامية لم تعمِّمْ مساعيَها للتحرُّر أو الدعوة إلى إنهاء العبودية كمؤسسة؛ فإنّ ذلك لم يحدث لأنه لم يحدث ـ أو لم يمكن تصوّر حدوثه ـ في أي مكانٍ ولأي شخص. لم يَقُم أيُّ مجتمعٍ إنسانيٍّ يتبنّى العبودية في تاريخ البشرية بإلغاء العبودية قبل بواكير العصرِ الحديث، عندما بدأ هذا الإلغاء يصبح مُمكناً اقتصاديّاً بل حتى مفيداً للمجتمعات[٥٩].

لماذا لم تظهر أيُّ حركةٍ حقيقية لإلغاء الرقّ في الحضارة الإسلامية؟ لماذا لم ينشأ أيُّ وعي بالشر الأخلاقي للرقِّ في نفسِه؟ التفسير المحتمل لذلك هو ارتفاع نسبة العبيد والعبيد السابقين وأطفال العبيد الذين اندمجوا في مجتمعاتهم الإسلامية التي تتملك العبيد. بشكل عام، كانت غالبيةُ العبيد في الحضارة الإسلامية من النساء، وقد كنَّ يملن إلى الاندماج في الأُسَر أكثر من العبيد الذكور، وبخاصّةٍ من خلال العلاقات الحميمة مع أسيادهم. وكان الأطفال المولودون من هذه العلاقات مواطنين مسلمين أحراراً. أدَّى هذا التمازج الجنسي المتصاعد إلى اختلاطٍ في الأنماط الظاهرية: فلم يكن ممكناً للمرء أن يقول إن هذا الشخص عَبْدٌ أو حُرٌّ من خلال مظهره. علاوة على ذلك، كان العتق شائعاً جداً، ونتيجةً لذلك قد يكون رجلٌ أسود في

= الرق عن العبد؛ انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد، **مسائل أبي الوليد بن رشد الجد**، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ج١، ص٢١٧، وأحمد بن حنبل، **مسند ابن حنبل**، ج٥، ص٤٢٥.

(*) يقصد المؤلف مبالغة الفقهاء في تمرير أحكام العتق والتوسُّع فيها لأدنى مناسبة، لدرجة تبلغ عدم المعقولية (المترجم).

(٥٩) شكراً لبلال وير (Bilal Ware) على هذه الملاحظة الفطِنة.

القاهرة أو فاس أو مكة - على سبيل المثال - عبداً، ولكن كان من المحتمل أيضاً أن يكون عبداً سابقاً معتَقاً وفي وضع اجتماعيٍّ جيد، وبالسهولة نفسِها يمكن أن يكون ابناً حُرّاً لأبٍ ثريٍّ ولأمٍّ جارية سوداء. أما في أمريكا الشمالية - على النقيض من ذلك - فقد تميَّز العبيدُ والعبيدُ السابقون بالعِرْق، وظلوا دائماً في مرتبة أدنى من السُّكّان البيض الأحرار(٦٠).

كان محمد توفيق صدقي مُحقّاً في أمر واحد بالتأكيد. لم يكن هناك شيءٌ في التراث الأخلاقي أو الديني لأوروبا يجعل إلغاءَ الرقِّ أمراً متوقعّاً أو حتميّاً، لقد حدث هذا فقط مع الثورة التكنولوجية والاقتصادية. إلا أنّ واحداً من أقدم النصوص الباقية في التاريخ الإسلامي يقول: «إن الله يشاء الحرية»(٦١). وقد كان إلغاء الرقّ أفضلَ وسيلة لجعل تلك المشيئة حقيقةً عالميةً. فإذا كان القيام بذلك في حدود إمكانياتنا، فلا يمكن أن يقدِّم الإسلامُ أيَّ سببٍ لمنع ذلك(٦٢).

(٦٠) ويستند هذا إلى ملاحظات غوين كامبل بشأن السمات العامة للرق في عالم المحيط الهندي وإلى المناقشات التي أجريتها مع زميلي ناثانيال ماثيوز؛ انظر: Gwyn Campbell: "Introduction: Abolition and its Aftermath in the Indian Ocean World," in: Gwyn Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2005), pp. 7-8, and "Introduction: Slavery and Other Forms of Unfree Labour in the Indian Ocean World," *Slavery and Abolition*, vol. 24, no. 2 (2003), pp. xiii-xix.

(٦١) ضرار بن عمرو، **كتاب التحريش**، تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين (إسطنبول: دار الإرشاد، ٢٠١٤)، ص١٢٧.

(٦٢) يؤكد شون هنريتا (Sean Henretta) أنَّ بعضَ العُلماء المسلمين في غرب أفريقيا عارضوا إلغاء الرق، مستشهداً بحالة الحاج عمر من كيت كراشي، الذي «أعْرَب عن غضبه من إصرار بريطانيا على المساواة القانونية بين العبيد والعلماء». لا أعتقد أن هذه قراءةٌ دقيقة لمشاعر الحاج عمر. لقد كانت قصيدته تتحدث عن آثار الاستعمار، حيث يقول:

وقالوا لا شراةٌ لكل عبد ... ولا بيعٌ ورقٌّ للأنام
ولا حبسٌ بقيدٍ أو بحبلٍ ... ولا ضربٌ وجيعٌ ذو آلامِ
وأما الحرُّ عندهمو كعبدٍ ... وعبدٌ عندهم كالحر سامِ

فهنا لا يعترض الحاج عمر على إلغاء الرق، بل هو حدادٌ على الطريقة التي دمَّر بها الحُكْمُ البريطاني النظام المحلي لمجتمعه عموماً. انظر: Talatu Mustapha, "Historiographical Study of Four Works of al-Ḥājj 'Umar ibn Abī Bakr of Kete-Krachi (circa 1850-1934)," (MA Thesis, McGill University, 1970), pp. 61, 110 and 149.

الفصل السابع

مِلْك اليمين والموافقة
هل يمكننا حل مشكلة الرق الأخلاقية؟

«إنّ ما يسمونه الحرية، ويتوقون إليه؛ هو ما نسميه بالعدالة والإنصاف...»

المصري رفاعة الطهطاوي، فرنسا، (١٨٣٠م)(١)

من بين أول الكتب التي قرأتُها عن الإسلام كانت ترجمةً لسيرة شعبية حديثة لمحمد ﷺ كتبها مؤلِّف عربي في الثلاثينيات. أشارت هذه السِّيرة إلى ماريةٍ باعتبارها زوجةً للنبي، وبعد سنواتٍ بعد أن تعلَّمت اللغة العربية وكنت أَكْتُب سيرةً للنبي، أدركت أن الأصل العربي يطلق عليها لفظ (سُرِّية)(٢)، لم أفاجأ من هذه الترجمة «الإبداعية». في أواخر التسعينيات من القرن الماضي، حضرتُ درساً عن الشبهات حول الإسلام في مسجدٍ في واشنطن العاصمة. سأل أحدُ الحضور الإمامَ الذي كان يلقي الدرس عن مارية، وأتذكر ردَّه بوضوحٍ بسبب عدم ارتياحه الظاهر. «كانت مارية... حُرَّةً». لقد

(١) Rifā‘ah Rāfi‘ Tahṭāwī, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)* (London: Saqi, 2004), p. 206.

(٢) وصف محمد حسين هيكل ماريةَ في كتاب: **حياة محمد** الأصلي بأنها واحدة من: السراري، في حين ترجمها الراحل إسماعيل الفاروقي: زوجة؛ Muḥammad Ḥusayn Haykal, *The Life of Muhammad*, translated by Isma'il Ragi al-Faruqi ([n. p.]: American Trust Publications, 2005), p. 416.

هذا الاختلافُ لاحظتْه أيضاً كيشيا علي؛ انظر: Kecia Ali, *The Lives of Muhammad* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), pp. 132 and 186.

وبالنسبة إلى هيكل كانت «الخلافات» حول حياة النبي العائلية تدور حول قضية زيد وزينب وغيرة زوجات النبي من مارية، وليس عُمْر عائشة ولا الحالة العائلية لـ مارية؛ انظر: Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972), pp. 116-120 and 141.

سمعت الإجابةَ نفسَها عدَّة مراتٍ منذ ذلك الحين. في العام الماضي فقط أخبرني عالمان مسلمان كبيران في الولايات المتحدة أن هناك «رأياً» أو «هناك رواية» أن مارية كانت زوجاً للنبي وليست أَمَةً.

تكْمُن مشكلةُ هذا التفسير في أنه يفتقر إلى أيِّ دعم على الإطلاق، إنه إنكارٌ للتاريخ وليس تفسيراً له. فباستثناء المؤلفين المسلمين المحدَثين، لا يوجد دليلٌ على أن ماريةَ لم تكن أَمَةً للنبي أنجبت منه ولداً[٣]. إنني أتعاطف بالتأكيد مع العلماء المسلمين أو الأئمَّة الذين يُخبِرون الجماهير أن النبي تزوَّجها. إنهم يفهمون بوضوحٍ تامٍّ أزمةَ الإيمان التي يمكن أن تنجم عن مشكلة العبودية وأنها تغذّي الذخيرة المستعملةَ في صناعة الإسلاموفوبيا القوية. وهم يعرفون أنه بالنسبة إلى الكثير من المسلمين في الغرب، وحتى بالنسبة إلى البعض في العالم الإسلامي، فإن الأمر ببساطة لا يمكن تصوُّره، فلا يمكن أن يُعتَقَد أن النبيَّ وطئ امرأةً من الإماء[٤].

في موضعٍ سابقٍ في الكتاب، اقترحتُ تجربةَ التفكير في السفر عبر الزمن إلى المدينة في أثناء وجود النبيّ ومقابلته في اليوم اللاحق لاستلام مارية كهدية من بطريرك الإسكندرية. ماذا نقول له؟ هل نقول لرسول الله إنه يشارك في خطأٍ أخلاقيٍّ فادح؟ إذا طلبنا منه بأدبٍ أن يشرح لنا سببَ قَبول هذه الأَمَة هل يمكن أن نكون مقتنعين بردِّه؟ الحقيقة البسيطة هي أن الشخصية التي يتعلَّم المسلمون أنها نموذجهم الأخلاقي، وأن الوسيط المعصوم لوحي الله؛ قد فعل خطأً أخلاقيّاً تماماً بالنسبة إلى جميع نسيجِنا الأخلاقي. كيف يمكن حلّ هذا بأي وسيلة أخرى غير إنكار أنه يمكن أن يكون قد حدَث؟

أنواع التغيُّر الأخلاقي

لكشف هذه المعضلة، يجب أن نعود إلى السؤال حول ما الذي يكْمُن وراء وداخل تصريحِنا بأنَّ هناك خطأً ما أخلاقيّاً. قد يكون هناك خطأٌ ما

(٣) انظر الملحق (٤): هل كانت مارية زوجَ النبي أم سريته؟

(٤) انظر: Shehnaz Haqqani, "Islamic Tradition, Change, and Feminism: The Gendered Non-Negotiable," (PhD Dissertation, University of Texas at Austin, 2018), pp. 136 and 154.

أخلاقياً؛ لأن هناك خطأً جوهرياً في ذلك الشيء نفسِه أو يمكن أن يكون شيءٌ خطأً؛ لأنه يؤدي إلى نتيجة نعتبرها خاطئةً أخلاقيّاً، وقد يكون كلاهما. وقد تختلف الطبيعة الأنطولوجية للخطأ الأخلاقي اعتماداً على نظرتِنا إلى العالم. يمكن أن يكون للقيمة الأخلاقية وجودٌ حقيقيٌّ خاصٌّ بها «في الخارج» ومستقلٌّ عن تصوراتنا أو آرائنا، إمَّا لأنَّ هناك حقيقةً أخلاقية خارجية تدركها عقولنا عندما نصدر حكماً أخلاقياً، أو لأن ما نسميه أخلاقيّاً تنصهر قيمتُه في طبيعتِنا كبشر، وعقولنا يمكن أن تدرك هذا. هذه هي الأخلاق الكلية، التي نرمز إليها بالحرف الكبير «M»، والموجود في الأوامر الإلهية، ولدى الواقعية الأفلاطونية، ومنطق القانون الطبيعي، وبعض النظريات التي تقوم عليها حقوق الإنسان. وقد تكمُن القيمةُ الأخلاقية في تصوراتنا وتقييماتنا للتصرفات أو الأفكار، وهي هنا غير موجودةٍ خارج مجتمعاتنا الخطابية. إنها يجري جَلبُها إلى حيِّز الوجود مِن قِبَلنا. هذه هي الأخلاق التي نرمز لها بالحرف الصغير «m»، الموجودة في المفاهيم الخاصة العُرفية أو الثقافية للصواب والخطأ.

من السَّهْل شرحُ سبب تغيُّر تصورات الخطأ بمرور الوقت أو بين المجتمعات، حتى وإن كان هذا الخطأُ يُعتبَر جوهريّاً لدى الناس في وقتٍ ما ومكانٍ ما. يمكن أن يكون هذا الخطأ الأخلاقي خاصّاً بالنسبة إلى بعض المجتمعات، ومن ثَمَّ نِسْبِيّاً لدى مجتمعاتٍ أخرى. إنّ الصراخ بين أفراد الأسرة في البيت هو أمرٌ طبيعيٌّ في بعض الثقافات، ولكنه في ثقافاتٍ أخرى «خطأ» و«غير متحضِّر». رفض مسلمو البوسنة الترافع في قضيةٍ أمام قاضٍ في نيوزيلندا عام ١٩٠٩م أمَرَهم بخلع الطرابيش في قاعة المحكمة؛ لأنهم اعتبروا أن ذلك سيكون مخزياً. بعد قرن من الزمان يمكن للمسلمين ارتداء الحجاب الديني في المحاكم النيوزيلندية، وسيحدِّق الناس في شخصٍ يرتدي الطربوش في سراييفو(٥).

ومن الأصعب بكثيرٍ شرْحُ كيف يمكن أن يتغيَّر الخطأ الأخلاقي الكلي

(٥) Fikret Karčić, *Kroz prizmu historije* (Sarajevo: Centar za Napredne Studije, 2017), pp. 239-242, and Marty Sharpe and Paul Easton, "Call for Reassurance over Headscarves in Court," Stuff, 9 September 2009, <http://www.stuff.co.nz/national/2828715/Call-for-reassurance-over-headscarves-in-court>.

الأنطولوجي الحقيقي (بالحرف الكبير M) من الناحية الأخلاقية مع مرور الوقت، أو حتى كيف يمكن أن تتغير تصوراتُنا بشأنه. إذا كانت القيمة الأخلاقية لها وجود حقيقيٌّ منفصل عن تصوُّرنا أو هي داخلةٌ ضمن طبيعتنا؛ فينبغي أن لا تخضع للتغيير، على الأقل إذا افترضنا أن الطبيعة لا تتغير. هناك احتمالٌ بالطبع أنّ تصوراتِنا أو إدراكنا لهذه القيمة الأخلاقية يمكن أن يتغير إذا تحسَّن وعيُنا أو قدرتنا على الفهم. هذا يُثير الجدلَ الدائم حول ما إذا كانت الحضارة الإنسانية على مسار التقدُّم أم أنها مجرد تكرار للجرائم والأخطاء نفسِها في ثيابٍ مختلفة. لستُ في وضع يسمح لي بحلّ هذا النزاع بشكلٍ كليٍّ، ولكن فقط أبحث في النقاش الفرعي بشأن ما إذا كانت الأخلاق الإنسانية قد تطورت بخصوص مسألة الاستعباد بشكلٍ بارز أم لا. يمثِّلُ إلغاء العبودية دليلاً كبيراً على تقدُّم الإنسان الأخلاقي. قبل أواخر القرن السادس عشر لم يكن أيُّ شخص في تاريخ البشرية يعتبر العبودية خطأً جوهرياً، والآن جميعُ البشر تقريباً يعتبرونها كذلك. حتى أولئك الريبيون الذين ينكرون التقدُّم ويؤكِّدون أن إلغاء العبودية كان مجرد وهْم وأن العبودية استمرت بلا هوادة «تحت أسماء مختلفة» لا يزال يتعيَّن عليهم الاعترافُ بأنّ الوعيَ الأخلاقي للبشرية قد تقدَّم[٦].

تُعَدُّ مسألة كيفية حدوث إلغاء العبودية وعلاقته بالإدراك الأخلاقي من الأمور المحورية في السؤال قيد المناقشة هنا. من المفيد أن نتذكَّر السرديتين الخاصتين بشرح كيف حدث إلغاء العبودية في بدايات العصر الحديث: الصحوة الأخلاقية، والتفسير الاقتصادي. يرتبط كلٌّ منهما برؤيةٍ مُقابِلةٍ حول طبيعة القيمة الأخلاقية. تصنِّف سردية الصحوة الأخلاقية عموماً العبودية باعتبارها شرّاً أخلاقيّاً (بالحرف الكبير M) منذ ثلاثة آلاف عام كما هي اليوم. وبعد قرون من عدم إدراك هذا استيقظت الإنسانية على هذه الحقيقة في عصر التنوير. يوضح التفسير الاقتصادي أن الشر الأخلاقي (بالحرف

(٦) كتب يوهان نوربيرغ: «لا يكاد يكون هناك مِثالٌ أقوى للتقدُّم البشري من حقيقة أن العبودية، التي كانت موجودةً في جميع البلدان تقريباً حتى أواخر عام ١٨٠٠م؛ أصبحت الآن محظورةً رسميّاً في كل مكان». انظر: Johan Norberg, *Progress: Ten Reasons to Look forward to the Future* (London: Oneworld, 2017), p. 148, and John Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Myths* (London: Allen Lane, 2013), p. 75.

الصغير m) الشديد للعبودية ليس حقيقياً من الناحية الأنطولوجية. لم تعتبر المجتمعات البشرية العبودية خطأً أخلاقياً جوهرياً لآلاف السنين، بل كانت حالةً غير مرغوب فيها وجزءاً من الواقع الاجتماعي والاقتصادي للإنسان. لم تكن العبوديةُ خطأً من الناحية الأخلاقية أكثر من المرض أو الفقر أو الحرب. فقط عندما أصبح إلغاء العبودية (والمقصود بالعبودية على الفور هو العبودية الوحشية بشكل استثنائي) أمراً واقعيّاً من الناحية الاقتصادية، وفقط عندما جعل التغيير الاجتماعي والاقتصادي من الممكن تصور مثل هذا التقدُّم الأخلاقي؛ أعلنت المجتمعاتُ أن العبودية شريرة بغيضة أخلاقيّاً.

عند النظر إلى الأنواعِ المختلفة من القِيمة الأخلاقية تكشف سردية الصحوة الأخلاقية عن تناقُضها الداخلي. لقد مارست الإنسانية العبوديةَ بشكلٍ كبيرٍ، وعلى النطاق الكبير للتاريخ، ثم «استيقظت» فجأةً على طبيعة العبودية. إلا أنّ مثل هذه الصحوة تستلزم أن ما تمّ تحقيقه لم يكن من الممكن أن يكون خطأً أخلاقيّاً فادحاً وجذريّاً وكليّاً؛ لأنّ مثل هذا الخطأ كان موجوداً دائماً. إن الطريقة الوحيدة التي يمكن للبشرية أن «تستيقظ بها» هي إذا وصلت إلى قدراتٍ ما جديدة على الإدراك الأخلاقي. ومع ذلك، فإن الدليل الحقيقي الوحيد على اكتساب هذه القدرة الجديدة هو الصحوة الأخلاقية المزعومة لأجل إلغاء الرق... وهو بالضبط محل النزاع الذي نبحثه. لقد حدث بالتأكيد ارتفاعٌ في متوسط معدل الذكاء في القرن الماضي مع تحسُّن النظام الغذائي، وأصبح التعليم ومحو الأمية أكثر انتشاراً من الناحية الجغرافية، لكن هذه المكاسب حدثت جميعها بعد عصر إلغاء الرق(٧). لا يوجد دليلٌ على أن قادة فكر البشرية بعد القرن الثامن عشر كانوا أكثر ذكاءً أو قدرةً من سابقيهم.

إن سردية الصحوة الأخلاقية تطلب مِنّا أن نقبل أن يعرف الأطفالُ اليوم - عن قناعةٍ - حقيقةً أخلاقيةً لم يعرفها أرسطو ولا بوذا ولا موسى ولا عيسى ولا محمد ولا جون لوك ولا أوغسطين، وهلمَّ جرّاً. نحن اليوم لسنا أكثر قدرةً على اكتسابِ تصوراتٍ أخلاقية أعمق من هؤلاء الأفراد. نحن ببساطة نزِن الأمور ونحدِّد أولوياتها بشكل مختلف، لم يكن علماء المسلمين ما قبل

---

(٧) Norberg, Ibid., pp. 164-165.

الحداثة غافلين عن الأضرار بل والمخاطر الأخلاقية للرق. إنهم ببساطة لم يعتبروها مهمةً في جميع الحالات، دأب الفكر الإسلامي على الاعتراف بأن الرق سببٌ للضرر لحرمانه البشر من حقوقهم الطبيعية في اتخاذ قراراتهم الخاصَّة والتحكُّم في عَمَلهم - ومن هنا جاءت فضيلة العتق. ولكن وفقاً للعلماء أنفسهم، فإن هذه الأخطاء تفوقها حقوقُ الملكيَّة لأصحابها وحتى الفائدة المحتملة للمستَرَقّين. يرتفع مستوى الرق إلى مرتبة الخطأ الفادح وفقاً للعلماء المسلمين عندما يُستَرَقُّ الناس بشكلٍ غير صحيحٍ أو عندما يتعرَّض العبيدُ لسوء المعاملة.

إذا نظرنا بصورة عابرة للتاريخ، فإن الظواهر التي نسميها «العبودية» كانت محلّاً للأخطاء الجوهرية التي تُعتبر كليّةً ويُنظر إليها على نطاقٍ واسع على أنها حقيقيّة من الناحية الأخلاقية، مثل أضرار الاستغلال وحقيقة عدم المساواة التي لا تستند إلى أساس. كما أن «العبودية» مثَّلت خطأً أخلاقيّاً جسيماً (من نوعٍ أقل) لم يكن موجوداً إلا في ثقافاتنا منذ أوائل العصر الحديث، أي عدم الحرية أو معاملة البشر كممتلكات. فالخطأ الأخلاقي الجوهري الذي هو حقيقيٌّ من الناحية الأنطولوجية وكليٌّ ليس جسيماً، والخطأ الأخلاقي الجسيم الذي نتصوره في العبودية اليوم ليس حقيقيّاً من الناحية الأنطولوجية وليس كليّاً. كان هناك خطأٌ متأصِّل في المؤسسات التاريخية مثل الرق والعبودية في أوروبا الغربية، ولكن حتى وقت قريب نِسبياً لم يكن من المرجح أن يدين أيُّ شخصٍ هذه المؤسسات. ومنذ ثلاثة قرون تقريباً رأى الكثيرون شرّاً جوهريّاً في العبودية، ولكن هذا ليس خطأً أخلاقيّاً كليّاً موجوداً عبر الزمان والمكان. إنه خطأٌ واحدٌ فقط موجودٌ منذ بداية العصر الحديث.

ومن هنا، فسواءٌ كُنّا نعرّفه على أنه شخص غير حرّ أو مملوك، فإن مجرد كون الشخص «عبداً» ليس شرّاً أخلاقياً جوهرياً في جميع النقاط عبر التاريخ. قد تكون هناك درجاتٌ من الهيمنة والاستغلال تكون بحدِّ ذاتها شريرةً في جوهرها، سواء قررنا ذلك من خلال القانون الطبيعي الحدأدنوي(*) الذي يُشبه منطق جاك مارتان، أو من خلال الأوامر الإلهية

(*) الحد أدنوية (Minimalism) مصطلح مستعارٌ من الفن التطبيقي عن الأعمال الفنية التي تخلو =

كما في الشريعة، إلا أن أنواع العبودية أو العمل الإخضاعي التي لا تنحدر إلى تلك المستويات ليست أخطاءً أخلاقية مطلقة في حد ذاتها[٨]. لا يعني هذا أنه لا يجب علينا أن نسعى إلى وضْع حدٍّ للأشكال الأقلِّ خطورةً من الاستغلال أو تخفيف المعاناة التي قد تنتج عن حالات العمل الإخضاعي. لكن لا يمكننا أن ندين كل هذه المؤسسات والعلاقات المختلفة للبشر في الماضي والحاضر التي وصفناها في وقتٍ أو آخر بأنها «عبودية» باعتبارها شرّاً جوهرياً من الناحية الأخلاقية.

إذا نظرنا إلى الخلف في تاريخ البشرية، فإنّ حل معضلة العبودية بسيط: ليس كلُّ شيء في التاريخ أطلقنا عليه «العبودية» كان في جوهره خاطئاً من الناحية الأخلاقية. لا يمكننا عند مناقشة «العبودية» عبر التاريخ تحديدُ الظاهرة التي ندينها بشكل كافٍ، وما الذي يمكن أن يجعلها شريرةً على وجه التحديد. عندما نحاول تحديد هذه الأمور ينتهي بنا الأمرُ إلى إدانة مؤسساتٍ أو علاقاتٍ في الماضي لا يشعر الكثيرون أنها تستحقُّ هذه الصِّمَة. تكْمُن الصعوبةُ العنيدة المعقودة على العقل في القول: «ليس كلُّ الأشياء التي نسميها عبودية هي خطأ جوهريّ وجسيم» هي نتاجُ مفارقةٍ صنعناها لأنفسنا. كانت معضلة العبودية دائماً وهماً مِن صُنعنا: لقد رجعنا على ماضينا بالإدانة باعتباره أمراً يستحق الشجب أخلاقيّاً؛ لأننا نجمع مجموعةً متنوعةً هائلةً من الارتباطات والعلاقات الإنسانية تحت عنوانٍ واحدٍ موحَّد ثم نعلن أنّ كلَّ شيء يندرج تحت هذا العنوان: شرير. ومن ثَمَّ ندين الماضي الذي لا نزال نقدِّره ونُكرمه. إنّ التشبُّثَ بهذه المفارقة غيرُ دقيقٍ وغير عادل لكلٍّ من الأجيال التي أتت قبلنا ولعلاقتنا بهم على حدٍّ سواء. إضافةً إلى ذلك، فإن الدلالة الغربية للفظ «العبودية» هي إسقاطٌ لذاكرتنا الثقافية. إن هذا الاستعمال الذي يخدم التمييزَ بيننا «نحن» في الغرب وبين «هم» من الآخرين من المسلمين، يبقى أمراً سياسياً بارزاً. وكما يحدث عند

= من الشكل الزخرفي أو الحركي، والذي كان خطوة نحو الفن التجريدي الحديث. ويستعمل في العلوم السياسية على الحكم الديمقراطي الحقوقي الذي لا يطمح إلا إلى حكم فعَّالٍ من الحكومة فحسب، وذلك في مقابل الحد أقصوية (Maximalism) التي تقوم على حكومة يحْكمها الشعب وتتوقع تمثيلاً أفضل للشعب ومستوى أعلى من المشاركة في الحكم والعدالة الاجتماعية (المترجم).

(٨) انظر: Avery Cardinal Dulles, “Development or Reversal,” First Things (October 2005), <https://www.firstthings.com/article/2005/10/development-or-reversal>.

استعمالها اليوم، فإن التسمية بالعبودية تشوه البعضَ وتتجاوز عن إساءات الآخرين، وتؤكِّد معاناة البعض وتتجاهل معاناة الآخرين.

الاشمئزاز الأخلاقي من العبودية اليوم

إذا كان شر العبودية الجسيم والجوهري هو مجرد خطأ (من النوع الأقل)؛ فنحن نواجه استنتاجاً قاسياً، وهو أنّ: اليقين الذي نشعر به بشأن الخطأ الأخلاقي المطلق للعبودية لا يعكس بعضَ الواقع الأخلاقي الذي ينطبق بصورة عابرة للمكان والزمان (الأخلاق بالحرف الكبير M). فماذا يعكس إذاً؟

من المفيد هنا العودة إلى المناقشة الإسلامية المعاصرة لمشكلة الرق، التي كتبها الباحث الإيراني محسن كديور؛ يذكر أن المسلمين المعاصرين مُحِقوّن في حظر الرق؛ لأنّ التغيير الثوري في العقلية الإنسانية على مدى القرون القليلة الماضية قد كشف أن الرقّ ينتهك تشديد القرآن على الكرامة الإنسانية، وهذا التغيير في المواقف بين البشر واضح. التحدّي هو كيفية جعله مقبولاً كدليل على صناعة الأحكام الإسلامية. يلجأ كديور إلى قُدْرة العقل البشري على تحديد الصواب والخطأ الأخلاقي العام (التحسين والتقبيح العقلي)، الذي كان سمة مميزة من سمات اللاهوت العقلاني الإسلامي [علم الكلام] ولا يزال جزءاً من الفقه والاعتقاد الشيعي الإمامي اليوم. وفقاً لهذه المدرسة الكلامية، فإن هذه الحاسة العقلانية هي التي أدركت الجُرْمَ الحقيقي الذي يرتكبه الرق ضد الكرامة الإنسانية. إن النتيجة التي توصَّل إليها العقل تعكس الحقيقة الإلهية الأخلاقية في العالم، ومن ثَمَّ فهي مُقْنِعةٌ للمسلمين.

وفي مقالة مهمة يناقش الباحث المسلم الأمريكي دكتور شيرمان جاكسون كيف يعاني الاعتماد على مثل هذا التفكير الواقعي الأخلاقي اليوم من الضعف نفسِه الذي كان عليه قبل ألف عام(٩). إذا كانت هناك حقيقة أخلاقية موجودةٌ «في الخارج» في العالم، وإذا كان هناك عقلٌ بشريٌّ قادر

(٩) Sherman Jackson, "The Alchemy of Domination? Some Ash'arite Responses to Mu'tazilite Ethics," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31 (1999), pp. 185-201.

على استيعابها؛ فلماذا يظنُّ بعضُ الناس أن العبودية صواب ويظنُّ البعض الآخر أنها خطأ؟ لماذا اعتقد جميع البشر عام ٥٠٠م أن العبودية مقبولة أخلاقيّاً في حين أن جميع أبنائهم عام ٢٠١٨م يعتبرونها بربريّةً بطبيعتها؟ لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا إذا كُنت تتبنَّى وجهةَ نظرٍ تطوُّرية للتفكير الأخلاقي البشري. ومع ذلك، فهذا يعني أن لدينا قدراتٍ للفهم الأخلاقي كان موسى وعيسى ومحمد يفتقرون إليها. لن تكون هناك حاجة إلى توجيهاتهم إذاً، ولن يكون ارتباطنا بموروثهم الأخلاقي والروحي أكثرَ من مجرد نوستالجيا للماضي، على غرار نظر البالغين بحنينٍ إلى كتابات طفولتهم.

إذا لم تكن مَلَكات العقل البشري التي تعمل كمرآةٍ عاكسةٍ للحقائق الأخلاقية العابرة للتاريخ هي التي قادتنا إلى رفضنا المتحمس للعبودية في العصر الحديث، فماذا إذاً؟ الجواب أنه نوعٌ من التفكير المنطقي الأكثر تموضُعاً في الزمان والمكان والأكثر سياقيّةً والمتجذّر في الكيفية التي تعطي بها المجتمعاتُ الحديثة الأولويةَ لما هو حسن وما هو قبيح، والتي تفضّل بها الهيكلَ المساواتي على هيكل التسلسل الهرمي، وتقدِّم بها فئتي الإنسانية وهُوية الدولة القومية على الطائفة الدينية. يُطلق على هذا النوع من التفكير الأخلاقي السياقي والمحدَّد اجتماعيّاً - في التقليد الفقهي الإسلامي - مُصطلح: «العُرْف»، والذي يُطلق على «العادة» بمعناها غير العقلاني (يرتدي الأمريكيون أحذية الخروج في المنزل على الرغم من أن ذلك مثيرٌ للاشمئزاز بشكل واضح)، وكذلك الأخلاق العُرفية بمعناها المعَقْلن (يجب أن يتشارك الأزواج في العمل المنزلي؛ لأن الرجال والنساء متساوون من حيث حقوقُهم في الطموح المهني والنجاح).

قد يبدو الأمرُ بالنسبة إلى الكثيرين مُهيناً بأن نختزل شعورنا العميق بإدانة الرق في مجرد «العرف»، إلا أنّ رد الفعل هذا يخون اتجاهين حديثيْن غير عاديين. إنّنا نسفِّه شأنَ العرف باعتباره أمراً دنيويّاً، ونخلط ما «نشعر» أنه خطأٌ بالخطأ الأخلاقي المطلق الذي يجري تحديده إما عن طريق إدراكٍ ما للطبيعة البشرية الحقيقية أو عن طريق العقل بصورة لا جدال فيها.

إنّ الرد على هذا الاعتراض بسيطٌ، على الرغم من أنه قد يكون غيرَ مُرضٍ للكثيرين. فببساطةٍ، عُمق الشعور لا يساوي الانعكاسَ الحقيقيّ لحقيقةٍ

أخلاقيّة عامّة. إنّ العُرْفَ أقوى بكثيرٍ من مجرد تحديد نوع الهدايا التي نقدِّمها في حفلات الزفاف. قد يتقيّأ الأمريكيون الذين يُقَدَّم لهم لحم الكلاب اشمئزازاً يصاحبه مزيجٌ غير قابلٍ للانفصام من الاشمئزاز الأخلاقي والقرف المطلق، إلا أنه في أجزاء كثيرة من الصين كان لحم الكلاب «جزءاً صغيراً ولكنه منتظم من النظام الغذائي» لأكثر من ألفي عام(١٠). هذا عرفٌ محض وخالص. لقد أصبح التفكير الأخلاقي الغربي الحديث متمركزاً حول نظرةٍ إلى الأخلاق تعتبرها قابلةً للتحقُّق والاكتشاف من خلال استعمال منظومة حقوقٍ عالمية، ومعايير الأخلاق الليبرالية، والفِكْر الكانطي حول الأخلاق؛ بحيث يتجاهل بسهولةٍ الدورَ الهائل للأعراف. لماذا يختلف أكْلُ الكلب عن أكل الخروف؟ إن الكتابة في الأزمنة التي كانت فيها مزاعم العقل العالمي بعيدةً عن الأنظار، تؤدي بنا إلى تذكير العقول بقُوّة الأعراف. ففي إشارةٍ منه إلى التنوُّع المذهل في الأعراف والعادات بين اليونان والهند، استحضر هيرودوت (المتوفى نحو ٤٢٠ قبل الميلاد) بيتاً للشاعر بندار (توفي نحو ٤٣٨ قبل الميلاد): «العُرْف مَلِكٌ على الجميع». لاحظ مونتانيْ (Montaigne) (ت. ١٥٩٢م) أنه «يبدو أننا لا نملك معياراً آخر للحقيقة والعقل سوى نوع الآراء والعادات السائدة في الأرض التي نعيش فيها». بعد أقل من قرنٍ كتب مواطنه بليز باسكال (ت. ١٦٦٢م) أنه إذا استثنينا ما أمر الله به أو نهى عنه؛ فإن جميع مزاعم العدالة تستند فقط إلى العرف(١١).

لا يهدف أيُّ شيءٍ من هذا إلى نَزْع الشرعية عن مفاهيمنا المعتادة حول الصواب أو الخطأ أو تقويض المنطق الأخلاقي الخاص بالثقافة. حين كنتُ أكتبُ هذا الكتاب وجد الكثيرُ من الأميركيين أنفسَهم مصدومين وغاضبين باستمرار من أنّ روي مور (Roy Moore) ـ وهو مرشَّح جمهوري لمجلس الشيوخ الأمريكي ـ كان له علاقاتٌ مع مراهقين دون السِّن القانونية في حين كان هو رجلاً راشداً. كان ما فعله روي مور خطأً من الناحية الأخلاقية بالطبع، لكنه كان خطأً من الناحية الأخلاقية لأنه ينتهك مفاهيمَنا الأمريكية في الوقت الحاضر حول مدى النضج الكافي للشخص كي يدخل في علاقة

---

(١٠) "Pet Food," *The Economist* (20 June 2015).

(١١) Herodotus, *Histories*, Book III, p. 38; Michel de Montaigne, *Essais*, Book 1:31, and Blaise Pascal, *Pensées*, translated by A. J. Krailsheimer (London: Penguin Books, 1995), p. 17.

جنسية، وما هي الفئة العمرية المناسبة للزوجين وكيف يتناسب كل ذلك مع أنظمة الحاجات التي نقدِّرها في مجتمعنا، مثل التعليم والاستقلالية والاختيار الوظيفي وفَهْمِنا للنضج العاطفي.

ومع ذلك، فهذه كلُّها عاداتنا وخياراتنا فحسب. إنها مهمَّة للغاية بالنسبة إلينا، ولكنها ليست حقيقةً ثابتةً بحد ذاتها، ولا يترك لنا التاريخُ أيَّ شكٍّ في ذلك. كان القديس أغسطينوس ـ الذي يعترف الكثيرون في الغرب بأنه أحد أعمدة الفكر الديني ـ خاطباً لفتاة تبلغ من العمر عشر سنواتٍ عندما كان عمره أكثر من ثلاثين عاماً (كان من المفترض أن يكون الزواج بعد ذلك بعامين)، ولم يكن هذا أمراً مثيراً للجدل(١٢). حتى الفئات والمبادئ الأخلاقية التي تبدو بدهِيّةً لنا اليوم ليست سوى تطوُّرات حديثة. في الولايات المتحدة يجب أن يكون هذا الزواج بين متساوِيَيْن، والأطفال غيرُ مُناسبين للزواج، وأن تمييز الطفولة يكون بالعُمر وليس بالنضج البدني، وأن الأشخاص الذين تقلُّ أعمارهم عن ذلك العمر ليسوا أشخاصاً مناسبين للعلاقة الجنسية. ظهرت جميعُ هذه الإدانات فقط في منتصف القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن نفسه، في المناطق الصناعية أولاً ثم لاحقاً في أمريكا الجنوبية(١٣). إنّ الأسباب التي جعلت الزواجَ من الأطفال يظلُّ مقبولاً من الناحية الأخلاقية لفترةٍ أطول بكثيرٍ في الجنوب عنه في المناطق الأكثر تقدُّماً؛ تنطبق أيضاً على تلك المناطق في العالم التي لا يزال زواج الأطفال فيها شائعاً ومقبولاً اجتماعياً اليوم، مثل الساحل واليمن وأفغانستان: نُدرة مؤسسات الدولة، مثل المدارس، التي تعمل على نشر الوعي بالعُمر من خلال تجميع السكان وتصنيفهم في مجموعاتٍ عُمرية، والرعاية الطبية المحدودة، وانخفاض متوسط العمر المتوقع(١٤).

---

(١٢) Judith Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon, 1995), p. 155.

(١٣) Nicholas L. Syrett, *American Child Bride: A History of Minors and Marriage in the United States* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2016), pp. 3-5, 45-46, 78, 81-85 and 218.

(١٤) استخدمتُ هنا نتائج سيريت حول الجنوب الأمريكي، لكن استقراء مناطق أخرى اليومَ وإضافة متوسط العُمر المتوقَّع هما من إضافاتي؛ انظر: Syrett, Ibid., p. 218.

لاحظ رالف فيتش ـ أحد أوائل البريطانيين الذين سافروا إلى الهند وكتبوا عنها ـ بين عامي ١٥٨٨ و١٥٩١م أنّ زواج الأطفال كان شائعاً، لقد رأى زواجاً بين صبيٍّ في التاسعة وفتاة =

إنّ مجردَ التفكير في مثل هذه الأشياء يثير اشمئزازَ كثيرٍ من الناس اليوم، إلا أنه ـ مرةً أخرى ـ يجب أن نتذكَّر أنه حتى ردّ الفعل الجسدي المتمثِّل في الاشمئزاز، الذي نفترض بشكلٍ طبيعيّ أنه يدلّ على أن هناك خطأً أخلاقيّاً غير طبيعي، يكون دائماً تقريباً مشروطاً ثقافيّاً. نادراً ما تعكس مشاعرُ الاشمئزاز لدينا واقعاً أخلاقيّاً ما أو حتى بيولوجيّاً لا يتغير (يبدو أن أحد هذه الاستثناءات النادرة لذلك هو سفاح المحارم في العائلة). الاشمئزاز مشروط ثقافيّاً لتحذيرنا أو إبعادنا عن الأشياء التي تعتبرها مجتمعاتُنا سيِّئةً أو خطِرةً[١٥].

إنّه في الحالات التي يكون فيها التغيُّر الاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي دراماتيكيّاً وسريعاً ـ كما هو الحال مع العبودية وسِنّ الزواج ـ يجدر بنا النظرُ فيما إذا كان الاشمئزاز الجسدي الذي يشعر به الكثيرون اليوم تجاه هذه الأفعال قد يكون مجرّد أدواتٍ هيكلية مُصَمّمة لتعزيز معايير التغير السريع في المجتمع. فسواء في حالة العبودية أو زواج الأطفال، فإن الأشياء التي هي أشدُّ إثارةً للاشمئزاز الأخلاقي في المجتمع الأمريكي اليوم كانت مقبولةً أخلاقيّاً وشائعةً نِسبيّاً قبل عقودٍ فقط من إدانتها على نطاقٍ واسع. لذا فإن الاشمئزاز غالباً ما يعكس قِيَمَنا الأخلاقية العميقة، ولكن هذه ليست بالضرورة قيماً أخلاقيّةً عالمية أو حتى منتظمة دائماً. ربما إنها في الواقع لم تكن قِيَمَنا لفترةٍ طويلة جداً.

ليس هذا مجرَّد جُهد طويل لتقويض الإدانة الحديثة للعبودية عن طريق تفكيكها. على العكس تماماً، إنني أزعم أن الاشمئزاز الأخلاقي للمسلمين من العبودية أمرٌ متوقَّعٌ وجديرٌ بالثناء. إنه أمرٌ متوقَّعٌ؛ لأن الكثير من المسلمين هم نتاج القوى الاجتماعية نفسِها التي شكَّلت وجهات النظر الحديثة حول العبودية بشكل عام. وهو أمر جديرٌ بالثناء؛ لأن إلغاء الرق والعبودية بشكل عام يعزّز مقصداً مهماً من أحكام الشريعة، وهو زيادة

= في السادسة، وأوضح أنّ الزواجات كانت تحدث في مثل هذه السن المبكرة لأن الآباء يريدون رؤية الأحفاد في حياتهم؛ انظر: Mohammad Azhar Ansari, *European Travellers under the Mughals 1580-1627* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1975), p. 20.

(١٥) Rachel Herz, *That's Disgusting: Unraveling the Mysteries of Repulsion* (New York: W. W. Norton, 2012), pp. 205 and 232-233, and Gregory Leavitt, "Tylor vs. Westermarck: Explaining the Incest Taboo," *Sociology Mind*, vol. 3, no. 1 (2013), p. 46.

التحرر إلى أقصى حدٍّ. لم يكن الرقُّ بالنسبة إلى المسلمين ممارسةً إجباريةً أو حتى مستحبّة، كان الرق شكلاً من أشكال الواقع الاقتصادي الذي كان موجوداً بصورةٍ ما في كلِّ حضارةٍ. إنه كما كتب الباحثون المسلمون المعاصرون في العبودية، لقد أصبحت الرغبة في إنهاء الرق وحماية الناس من محنتهم أولوياتٍ أخلاقيّةً مخلصة للمسلمين. إن رفض العبودية والرعب الذي شعر به الكثير من المسلمين في إحياء داعش لها كان شعوراً عميقاً.

كما قلتُ في بداية هذا الكتاب، لا أحد تقريباً يشكِّك في أن العبودية خاطئة اليوم. إنها خطأٌ أخلاقيٌّ عبر طريقٍ من الطرق الآتية، التي ينطبق بعضها فقط على المسلمين والبعض الآخر على جميع الناس. العبودية خاطئةٌ ببساطة لأنها غير قانونية؛ حيث إن جميع الدول قد وقَّعت اتفاقياتٍ دوليةً تحظرها، هذا أمرٌ جيدٌ ضمن حقوق الحاكم أو الدولة المسلمة. ثمة قوانين غير عادلة بالتأكيد، لكن احترام سيادة القانون أمرٌ حتميٌّ أخلاقيٌّ، كما ذكر أفلاطون وكما أوصى القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، ويأمر القرآن المؤمنين بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١].

العبودية خاطئة أخلاقيّاً بالنسبة إلى المسلمين اليوم ليس بمعنى كونها خطأً أخلاقيّاً مطلقاً وعالمياً في جميع الأوقات والأماكن، ولكن بمعنى انتهاك معاييرنا الحالية المتمثلة في السلوك الصحيح والالتزام. العبودية ليست خاطئةً أخلاقيّاً بمعنى أن عبارة «العبودية خاطئة» لا تعكس حقيقةً أخلاقيةً أبديةً خارجةً عن العُرف البشري وأعلى منه (ما يطلق عليه جاكسون اسم «الطائرة الأخلاقية المستقلة ذاتيّاً وأنطولوجيّاً»). إلا أنّ العبودية خاطئة أخلاقيّاً؛ لأن ما تقرِّر المجتمعات المسلمة أنه مناسب أو غير مناسب أو عادل أو غير عادل أو صواب أو خطأ له وزنٌ أخلاقيٌّ وقانونيٌّ حقيقيٌّ في سياق الشريعة والأخلاق الإسلامية بشرط ألَّا ينتهك الحدودَ الخارجية للشريعة، كما قال الصحابي ابن مسعود أنه في ضمن الحدود التي حدَّها شرعُ الله: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[١٦].

---

(١٦) شمس الدين محمد السخاوي، **المقاصد الحسنة**، تحقيق محمد عثمان الخشت =

للمسلمين أن يختاروا، وقد اختاروا القضاءَ على الرق كظاهرة مشروعة. ومن المرجّح أن يكون النبيّ سعيداً جداً بهذا الأمر، إلا أنّ الرقَّ ليس خطأً فادحاً وجوهرياً. العبودية خاطئة أخلاقيّاً لأنه أصبح من المعتاد اعتبارها خطأً من الناحية الأخلاقية. نشعر بالاشمئزاز الأخلاقي عند ذكرها، لكنّ هذا الاشمئزاز لا يعكس حقيقةً أخلاقية جوهرية أبدية. في الواقع، حقيقةُ أن ما فعلته داعش هو خطأٌ أخلاقيٌّ لا يعني أن ما فعله النبي كان خطأً أخلاقيّاً أيضاً. نحن لسنا أكثر نضجاً أخلاقيّاً أو أكثر إدراكاً للحقائق الأخلاقية الأبدية من أسلافنا. لدينا فقط عُرْفٌ مصقولٌ بصورةٍ أدق وأكثر تهذيباً. وبالمثل كان ردُّ فعل بعض كبار صحابة النبي على ما رأوه إهانةً للنبي بأنْ عرضوا قطعَ رأس الجاني (رفض النبيّ ذلك تماماً)[١٧]. يبدو هذا وكأنه عُنْفٌ متعصِّبٌ بالنسبة إلى الجماهير الغربية الحديثة، ومنهم المسلمون الغربيون، لكنّ إبداءَ مثل هذه الاستجابات العصبية كان جزءاً من العُرف في الجزيرة العربية في هذه الحقبة، وقليلٌ من المسلمين الملتزمين يدعون أنهم مسلمون أفضل أو لديهم فهم أكثر لتعاليم للإسلام من أقرب الصحابة للنبي، ولسنا بالفعل أكثرَ نُضجاً أخلاقيّاً أو روحيّا. الأمر ببساطةٍ أن لدينا عُرْفاً أكثر دقةً وحساسيةً من عُرفهم.

إنّ هذا التهذيب المتزايد ليس دليلاً على التقدُّم الأخلاقي بقدر ما يدلُّ على التقدُّم الاقتصادي والتكنولوجي. إن نتيجة التغيير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي هائلة، حيث يمكن لسُكّان المناطق الحضرية الغربيّة اليومَ الاستحمام يومياً ومنع الروائح الجسدية الكريهة التي كانت موجودةً في كل مكانٍ منذ بضعة عقود. ونحن الآن نستخفّ بأولئك الذين لا يهتمون بهذه النظافة ونعتبرها تخلُّفاً أو بربرية، إلا أن هذا كان في الأساس تغيراً مادّيّاً وليس تغيراً أخلاقيّاً. لاحظت فريا ستارك (Freya Stark) ـ صاحبة النظر الثاقب للغاية ـ أن المسلمين الذين قابَلَتْهم في أوائل القرن العشرين في شبه الجزيرة العربية عاشوا في عالَمٍ يعاني المرض والفقر، عالم لا يمكنهم

= (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص٣٧٤، **وموطأ محمد بن الحسن الشيباني**، باب قيام شهر رمضان وما فيه من الفضل.

(١٧) انظر: **صحيح البخاري**، كتاب استتابة المرتدين. . .، باب من ترك قتال الخوارج، **وصحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب ذِكْر الخوارج وصِفتهم.

السيطرة عليه. لقد كان يمكنهم أن يأملوا فقط في تخفيف آثار المرض أو العبودية من خلال محاولة التخفيف من آثارها بالصَّدَقة واللطف. وعلى النقيض من ذلك، ففي بلدها الأصلي في الغَرْب، سمحت التكنولوجيا والتنمية للمجتمعات بالقضاء على الكثير من «أسباب الحزن» هذه، ومن هنا خلُصَت إلى أن التصورات الغربية والشرقية حول العبودية تنبع من القدرات المتباينة بينهما على ممارسة السيطرة على العالم(١٨).

الخلاصة والأزمة: مِلْك اليمين والموافقة

من غير المعتاد وضع خاتمة لكتابٍ لا تتضمَّن ملخصاً أو خلاصةً، بل مناقشة موضوع جديد، إلا أن العبودية ليست موضوعاً عادياً، ولا توجد قضية تلخِّص بشكل مكثَّفٍ الصراعَ بين المشاعر الأخلاقية ما قبل الحداثة والمشاعر الأخلاقية الحديثة مثل هذه القضية. إذا كان الرق هو البوتقة الجامعة لهذه المعضلة الأخلاقية؛ فإن الرق الجنسي هو مزيجها الأكثر تركيزاً، إنه يضيف إلى إهانة العبودية للكرامة والمساواة انتهاكاً آخر للاستقلالية الجنسية والموافقة.

ولكن قبل أن نغوص في هذه الفجوة الأخلاقية، فإنه من الملائم أن نستعرض مراجعةً ختاميةً لحُجّتي حول مشكلة الرق الأخلاقية. بالطبع هناك عددٌ من الحجج المقنعة للشرِّ الأخلاقي للرق والعلاقات الأخرى المصنَّفة عموماً على أنها «عبودية»، سواء في عصرنا الحالي أو عبر الزمن، ولن أنكر ذلك. ما حاولتُ القيامَ به هو الإشارة إلى العواقب اللاهوتية والمجتمعية للكثير من المناقشات العامة الحالية وحتى العِلْمية حول أخلاقيات «العبودية» وكذلك بعض التناقضات داخلها.

وبالنسبة إليّ كمسلم، فإن ظاهرة الرق هي التي تهمني بالتحديد. لا أستطيع أن أُدِينَ هذه الظَّاهرة باعتبارها غير أخلاقية بشكلٍ صارخ وعبر المكان والزمان. إن فِعْل ذلك سيكون إدانةً للقرآن والنبي محمَّد وشرع الله باعتبارهم ناقصين أخلاقياً. ليس لديّ أي مخاوف بشأن إدانة جميع أشكال

(١٨) Freya Stark, *The Southern Gates of Arabia* ([New York]: E. P. Dutton, 1936), pp. 137-138 and 143.

ما يُسمَّى تقليدياً «العبودية» اليوم؛ لأنّ مثل هذه الإدانة تساعد على تحقيق مقصدٍ من مقاصد الشريعة وتتفق مع المعايير والأولويات الحالية للمسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء. لا أشعر بأي نوع من القصور في تأخُّر وُصُولٍ ديني إلى الجبهة التي ألغت الرقَّ؛ لأنّ هذا الجهد لم يكن نتيجةً لجهود مجموعة واحدة من الناس أو ثقافة واحدة أو دين واحد يتمتَّع ببصيرة أخلاقية فريدة أو تحقيق صحوة أخلاقية قَبْلَ الآخرين. لقد نتج هذا عن التغيير الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي الذي أدَّى إلى ثوراتٍ في التفكير الأخلاقي في بعض الأماكن في وقتٍ أسرعَ من غيرها. إنّ المنطق الأخلاقي لإلغاء الرق ليس أقلَّ أهميّةً لدى الإسلام عن أيّ دينٍ آخر أو فلسفة أخرى، بل في الواقع يمكن القولُ إن هذا المنطقَ أكثر فِطْريةً في هذا الدين الذي دعا إليه الوحي والنبي على نحوٍ لا يمكن إنكاره، وبقوةٍ، وعبر وسائل جديدة لتحرير البشر جميعاً.

إنني أنظر إلى مؤسسة الرق في الشريعة بطريقةٍ تُشبه الطريقة التي نظر بها فلاسفة القانون الطبيعي الكاثوليك المحافظون إلى العبودية في عقيدة الكنيسة. لم يكن الرقّ ـ كما هو مُعرَّف بشكلٍ مثاليٍّ في الشريعة ـ هو الهيمنة المطلقة التي اعتبرها فلاسفة القانون الطبيعي مثل الأكويني أو ماريتين شرّاً جوهرياً. لم يتعد الرقّ في الشريعة الحدودَ الأخلاقية التي وصفها ماريتين في «الشكل المطلق» من العبودية، حيث كان «جسد العبد وحياتُه، وكذلك مصالحه الأساسية، مثل حرية الزواج، كانت تحت تصرُّف سيده»(١٩). من الناحية النظرية، وإن لم يكن في الممارسة، يتمتَّع الرجال والنساء من العبيد بحقوقٍ مماثلةٍ لشرائح المجتمع التابعة الأخرى في الشريعة، مثل الأطفال القُصَّر والزوجات (باستثناء أنّ للزوجات القدرة الكاملة على امتلاك الممتلكات والمشاركة في العقود وما إلى ذلك): كان للعبيد الحقُّ في علاقاتٍ زوجية غير منقوصة الحقوق، والحق في الاحتفالات الدينية، وحقوق محدودة للملكية، وفيما يتعلّق بالسلامة الجسدية والحماية من سوء المعاملة والاستغلال كان وضعُهم مشابهاً لوضع الزوجات والأطفال القاصرين، بما يتضمَّنه ذلك من التزام المالك برعاية العبيد غير

---

(١٩) Jacques Maritain, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* (Paris: Paul Hartmann, 1943), pp. 105 and 107.

القادرين على العمل[٢٠]. وفيما يتعلّق بأهليتهم القانونية لامتلاك الممتلكات وحمايتهم من الضرر الجسدي، تجدر الإشارةُ إلى أن الرقيق كان مشابهاً إن لم يكن أفضل حالاً من النساء البريطانيات والأمريكيات حتى أواخر القرن التاسع عشر[٢١].

الموافقة ومِلْك اليمين

حتى إذا كان القارئُ على استعدادٍ لقَبول الميزات المذكورة أعلاه للرق باعتبارها تقع ضمن عالم المسموح به من الناحية الأخلاقية، فإن حقَّ السيد في ممارسة الجنس مع إمائه هو ببساطةٍ يتعارض مع المشاعر الحديثة. وحتى بين المجتمعات اليهودية والمسيحية في العصور الوسطى، والتي كانت العبودية فيها غيرَ مُثيرةٍ للجدل، كانت ممارسة المسلمين للتسرّي بالإماء شائِنةً (ومغرية)[٢٢]. ربما أكثر حتى من العبودية نفسها، فإن الهوة الأخلاقية بين نظام اتخاذ السراري الإسلامي وبين أخلاقِنا الحديثة تبدو واسعةً جدّاً. لا يمكننا تأييد مثل هذا التعدّي على استقلال الشخص. ومع ذلك، فمِثْل الرق بشكل أعمَّ، يبدو أن إتاحة الإماء الإناث جنسيّاً لمالكيهم من الذكور على

---

(٢٠) من حيث التطبيقُ الاجتماعي يمكن أن تمتزج التبعيةُ التي تتضمنها العبوديةُ بعلاقات الالتزام والسيطرة الأخرى. تذكر بولي هيل (Polly Hill) كيف كانت الحالة الاقتصادية للعبيد والأبناء المتزوجين الأحرار «متشابهة بشكل ملحوظ» في ممالك الهوسا في القرن التاسع عشر، ولم يكن كلا النوعيْن قادِراً على تَرْك قريته؛ انظر: Polly Hill, "Comparative West African Farm Slavery Systems," in: John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols. (London: Frank Cass, 1985), vol. 2: *The Servile Estate*, p. 45.

(٢١) Carl Tobias, "Interspousal Tort Immunity in America," *Georgia Law Review*, vol. 23 (1989), pp. 359-478, and Henry Ansgar Kelly, ""Rule of Thumb" and the Folklaw of the Husband's Stick," *Journal of Legal Education*, vol. 44, no. 3 (1994), pp. 341-365.

لاحظ قضاةٌ بريطانيون في الهند أن حكم الشريعة الإسلامية الخاص بجواز تأديب الأزواج جسديّاً لزوجاتهم قابِلٌ للمقارَنة بالقانون البريطاني؛ انظر: Asaf A. A. Fyzee, *Cases in the Muhammadan Law of India, Pakistan and Bangladesh*, edited by Tahir Mahmood, 2nd ed. (New Delhi: Oxford University Press, 2005), pp. 92-93, 102 and 154.

(٢٢) انظر: S. D. Goitein: "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records," *Arabica*, vol. 9, no. 1 (1962), pp. 6-8, and "The Sexual Mores of the Common People," in: Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, ed., *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu: Undena, 1979), pp. 47-48, and Shehnaz Haqqani, "Islamic Tradition, Change, and Feminism: The Gendered Non-Negotiable," (Phd Dissertation, University of Texas at Austin, 2018), p. 154.

امتداد مساحاتٍ شاسعةٍ من الماضي الإنساني كان أمراً طبيعياً وغير مشكِلٍ من الناحية الأخلاقية[٢٣]. فكما تذكر إليزابيث إلبورن (Elizabeth Elbourne): «كان الالتزام بتوفير العمل الجنسي سمةً مهمّةً لاستعباد النساء في كل مجتمع توجد فيه العبودية تقريباً»[٢٤]. كان لأبي الأديان الإبراهيمية سُرِّية (هاجر)، كما كان لخاتم الأنبياء، وكان حق السيِّد في ممارسة الجنس مع إمائه الإناث في ظروفٍ معينة طبيعياً تماماً في المجتمعات من الشرق الأدنى القديم والإمبراطورية الرومانية في القرون الأولى للمسيحية وحتى الصين في العصور الوسطى وحتى العصر الحديث، على سبيل المثال لا الحصر[٢٥].

إنّ أفضلَ طريقةٍ لفهم سببِ وجود مثل هذا التنافر بين الأخلاق الجنسية في الكثير من المجتمعات الغربية اليوم ـ وخاصةً الولايات المتحدة ـ والأخلاق التي نظرت إلى «العبودية الجنسية» على أنها غير لافتة للانتباه حتى قبل قرن من الزمان؛ هو إدراك مدى الأهمية الحصرية وغير العادية للمُوَافقة في أخلاقنا وقانوننا اليوم. يوضح هذا **أولاً**: مدى ندرة العثور على أنظمةٍ أخلاقيةٍ في أي مكانٍ في التاريخ يمكن مقارنتها بأنظمتنا اليوم فيما يتعلّق بالموافقة، **وثانياً**: مدى هشاشة بناء الموافقة لدينا بالفعل.

سأركِّز هنا على مجتمعنا الأمريكي المعاصر؛ حيث الموافقة هي فكرةٌ مشحونةٌ بأهمية أخلاقية وقانونية هائلة، يكشف الفحص المعتدل عن هشاشتها، ويرجع هذا إلى ثلاث نقاط من الضعف. **أولاً**: إن تركيزنا شبه الحصري على الموافقة باعتبارها الشرط الأساسي ـ وربما مع استبعاد معايير أخرى ـ للعلاقات المقبولة أخلاقيّاً، يعني تجاهل مؤشراتٍ أخرى مثل

---

(٢٣) كان يُنظر إلى العبيد في بعض الأحيان على أنهم أجانبُ إلى درجة أن ممارسة الجنس معهم كانت تعتبر أمراً مستهجناً، كما في حالة مدينة أنغكور [في كمبوديا] في القرن الثالث عشر مع شعوب الجبال التي جرى استعبادها هناك. انظر: I. W. Mabbett, "Some Remarks on the Present State of Knowledge about Slavery in Angkor," in: Anthony Reid, ed., *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia* (New York: St. Martin's Press, 1983), pp. 44-45.

(٢٤) Elizabeth Elbourne, "Introduction: Key Themes and Perspectives," in: Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery* (Athens, OH: Ohio University Press, 2014), p. 1.

(٢٥) نجد في الشرق الأدنى منذ قانون حمورابي (نحو ١٧٥٠ قبل الميلاد) فكرةً مفادها أنه إذا كانت الزوجة عاقراً فعليها أن تقدِّم خادمةً لزوجها؛ انظر: Hammurabi Code, §144-45; Exodus 21: 7-11, and Gen. 21: 12-14.

الصواب والخطأ والمنفعة والضرر(٢٦) **ثانياً**: أنّ الخطوط التي نرسمها لمن يملك موافقةً صحيحةً من عدمها، تجمع مزيجاً غريباً من التعسُّف والإطلاق الأخلاقي. **ثالثاً**: أن الثقافة الأخلاقية المتشظية تعني أننا نعجز عن الالتزام بخطوطٍ قانونيةٍ للحكم الأخلاقي.

قبل النظر في هذا، يجب أن نتذكر سببَ اعتقادنا بأن الموافقة مهمَّة للبدء بها؛ إنها - بمعنى من المعاني - تحمي القيمة المجردة لاستقلالية كلِّ فرد، وهو أمر بارز بشكل متزايد في العقود الأخيرة، ومع ذلك، فليست هذه هي الأهمية الأساسية للموافقة، وليست الاستقلالية هي كلّ شيء بالنسبة إلينا كما تكشف مسألة الانتحار. نحن لسنا الرومان الرواقيين الذين كان الانتحار بالنسبة إليهم هو الفعل النهائي للاختيار المستقل(٢٧). لا تزال معظم الدول (وجميع الولايات الأمريكية باستثناء بعض الولايات) تحظر الانتحارَ بمساعدة الأطباء؛ خشية تعرض الناس للضغط أو حتى إجبارهم على إنهاء حياتهم، وأيضاً لأن اختيار قتل النفس لا يزال يعتبره الكثيرون في الغرب ما بعد المسيحي خطأً بطبيعته. ليست عبارة «لقد طلب مني قَتْلَه» دفاعاً إيجابياً ضد القتل(٢٨). بالعودة إلى جون لوك وجون ستيوارت مل (ت. ١٨٧٣م)، تُعَدُّ الموافقة مهمةً بشكلٍ أساسيٍّ؛ لأنّ الأفراد لهم الحق في اختيار تصرفاتهم، والأهم من ذلك، أنّ يقرروا ما هو الأفضل لأنفسهم. وعندما يتعلَّق الأمر بالعلاقات الجنسية، نعتقد أن الأفراد يعرفون ما هو جيِّدٌ لأنفسهم، ومن ثَمَّ فإن موافقتهم هي التي تجعل العلاقةَ مقبولةً أخلاقيّاً وقانونيّاً. لقد جرى تعزيز هذا المبدأ الليبرالي فقط في العقود الأخيرة، حيث تسبّبت العلمنة والتنوع الثقافي المتزايد وحركات حقوق النساء والمثليين ومزدوجي الميل الجنسي ومغايري الهوية الجنسانية ومثليي الجنس والمتحولين جنسيّاً، قد تسببت في كَسْر الثقافات السائدة حول الإجماع على القيم الاجتماعية.

---

(٢٦) انظر: Joseph Fischel, "What Do We Consent to When We Consent to Sex," Aeon, 23 October 2018, <https://bit.ly/3aQuxw9>, and Robin West, "Sex, Law, and Consent," in: Franklin G. Miller and Alan Wertheimer, eds., *The Ethics of Consent* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 221-250.

(٢٧) W. O. Stephens, "Epictetus on Fearing Death: Bugbear and Open Door Policy," *Ancient Philosophy*, vol. 34 (2014), p. 381.

(٢٨) Vera Bergelson, "Consent to Harm," in: Franklin G. Miller and Alan Wertheimer, eds., *The Ethics of Consent* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 177-180.

ولكن ثمة بعض المشاكل الحقيقية: **المشكلة الأولى**: على الرغم من أن التركيز المتزايد على الموافقة القانونية على مدى العقود القليلة الماضية كان يهدف إلى تجاوز المناقشات الثقافية حول مَنْ يجب أن يمارس الجنس مع مَنْ وكيف يمارسه، لا يزال القانون والأخلاق يضعان قوسين على الموافقة التي تكشف عن تحيزاتٍ ثقافية باقية وكثيراً ما تكون تعسفيةً. لا يزال هناك اتفاقٌ على أن هناك بعض الأشخاص الذين لا يستطيعون اتخاذَ قراراتٍ بشأن ما هو الأفضل لأنفسهم، والمجموعة الأكثر وضوحاً هنا هي الأطفال، الذين يقرر آباؤهم ما يجب أن يأكلوه، ومَنْ يقابلونه، وما يؤمنون به، وما يحدث لأجسادهم؛ حيث إننا كوالِدَيْنِ يحدّد مفهومُنا لما هو جيد ما هو جيد لأطفالنا. ولكن نظراً إلى أنّ الاستقلالية والقدرة على الموافقة تتيح دور القيام بالإرشاد الاجتماعي الذي ينظر إليه الكثيرون على أنه رجعيٌّ أو متشظٌّ، فإننا نفتقر إلى الإجماع الاجتماعي حول كيفية الحكم على المرحلة التي يبلغ عندها الشخص هذه القدرة. ونتيجةً لذلك، فإننا نتخلّف عن تعيين الحدود القانونية؛ حيث تظهر القدرة على الموافقة في يوم واحد عندما يبلغ الطفل سنَّ الثامنة عشرة، ففجأة تصبح لديه القدرة على الموافقة وتحديد ما هو أفضل لنفسه. إنّ هذا تعسُّفي تماماً بالطبع، وقد اعتُرِف أنه يعود إلى بلاكستون في القرن الثامن عشر[٢٩]. ليس هناك ما يحمل على قدرة معيَّنةٍ عميقة على الفهم في تاريخ ميلاد معيّن، حتى إذا أثبتت الدراسات المعرفية أنه في سن الثامنة عشرة تقريباً تحقق أدمغة الأطفال حالةَ استقرار للقدرات؛ فإن هذا يظهر ـ بلا شكٍّ ـ على بعض الأطفال الذين تقلُّ أعمارهم عن ثمانية عشر عاماً، وقد لا يظهر أبداً لدى بعض الأشخاص الأكبر سناً[٣٠]. قد يكون من الخطأ أن نتحدّث حول هذه القدرة كأنها شيء ثابت، حتى لدى البالغين، فقد تضعف القدرة على الموافقة في بعض الظروف والحالات

(٢٩) Syrett, *American Child Bride: A History of Minors and Marriage in the United States*, p. 20, and Judith Butler, "Sexual Consent: Some Thoughts on Psychoanalysis and Law," *Columbia Journal of Gender and Law*, vol. 21, no. 2 (2011), pp. 417-418.

(٣٠) للاطلاع على مناقشة مفيدة حول تضارب الاختبارات القانونية للقدرة على الموافقة على الجنس، انظر: Robin Mackenzie and John Watts, "Capacity to Consent to Sex Reframed: IM, TZ (no. 2), the Need for an Evidence-based Model of Sexual Decision-making and Socio-sexual Competence," *International Journal of Law and Psychiatry*, vol. 40 (2015), pp. 56-58.

العاطفية أو خارجها[٣١].

لا أقصد هنا إنكارَ أن التقدُّم في العمر من الطفولة إلى سِن الرُّشد يؤدي عموماً إلى زيادة القدرة على اتخاذ قراراتٍ جيدة، فإن هذا يحدث بالطبع. المهم هنا أن هذه العملية تتمُّ في أوقاتٍ مختلفة لأشخاص مختلفين، ومن ثَمَّ فإن رسم خَطٍّ في عُمْرٍ معيَّن للجميع هو أمر تعسفيٌّ ولا يعمل بأي حالٍ من الأحوال على حماية المصالح التي نقدِّرها. ينضج الأفراد في أوقات مختلفة، ومن ثَمَّ فإن تقييم كل حالة على حدة سوف يعكس بدقَّةٍ متى يكون الشخص قادراً على اتخاذ قراراتٍ جيدة[٣٢].

ينتج من هذه المعضلة: أننا نعطي الموافقة (والقدرة على القيام بها) قوَّةً لا تُصَدَّق لإقرار أفعال أو علاقات أخلاقيّاً وقانونيّاً، ومع ذلك نعلِّق الموافقة (والقدرة عليها) على لحظةٍ تعسُّفية في حياة شخص ما لا صلة لها بقدرته الفعلية على معرفة ما هو مفيد. والأكثر من ذلك أننا نُضْفي على الموافقة القدرةَ على جعل الأشياء مقبولةً أخلاقيّاً وقانونيّاً على الرغم من أننا نعرف أن هناك أشخاصاً يوافقون بانتظام على مواقفَ نتفق أنها مدمِّرة بشكل لا يُصَدَّق لأنفسهم ولغيرهم. ومع ذلك، فإننا إذا أشرنا إلى هذا التناقض المذهل فإننا حينها نتزلج على مقربة من حافة الفكر في مجتمعنا.

المشكلة الثانية: هي أن الموافقة لا تعالج بشكلٍ كافٍ جميعَ مخاوفنا الأخلاقية. فعلى الرغم من قوة الليبرالية الاجتماعية في الأعراف الغربية العالمية، فإن المحظورات والخطوط الحمراء الأخلاقية لا تزال قائمة[٣٣]. لا يسمح القانون ولا مشاعر أغلبية الناس بالموافقة على قَتْلهم. ولا يزال تعدُّد الزوجات سبباً للاشمئزاز في الغرب حتى بين البالغين الذين يوافقون على ذلك، وتُعتَبر الموافقةُ إلى حدٍّ كبيرٍ غير ذات صلة باعتبارها دفاعاً عن البهيمية. والأهم من ذلك أنّ وضع كاملَ عبء الموافقة القانونية والأخلاقية على خطوط قانونية تعسُّفية للموافقة يعني تجاهُلَ معايير الضرر والمنفعة

---

(٣١) Butler, Ibid., p. 421.

(٣٢) انظر: Ibid., p. 418.

(٣٣) للاطلاع على دراسة قديمة ولكنها لا تزال غنية بالمعلومات حول هذا الاتجاه، انظر: William N. Eskridge, Jr., "The Many Faces of Sexual Consent," *William and Mary Law Review*, vol. 37, no. 1 (1995), pp. 47-67.

المقبولة على نطاق واسع[٣٤].

تتضح هذه المشكلاتُ في النظرية الافتراضية الآتية: دعنا نفترض أنّ البالغين العاقلين في الولايات المتحدة يمكنهم النظر إلى العلاقة ورؤية أنها صحيَّة ومتكافئة وسعيدة، نحن نعرف ما نعتقد أنه يشكِّل مِثْلَ هذه العلاقة، ولدينا شعور جيد بعلاماتها الخارجية. نرى زوجيْن، ذكراً وأنثى، يجلسان في مطعم مجاورٍ لنا، وبعد مراقبتهما لفترة طويلة من الزمن نستنتج أن بينهما علاقةً من هذا القبيل، الآن تخيَّلْ أننا علِمنا فجأةً أن الأنثى فتاة في الخامسة عشرة من عمرها وأن الرجل في الخامسة والعشرين من عمره. الآن هذا ليس غيرَ قانونيٍّ فحسب، بل قد أصبح مثيراً للاشمئزاز أخلاقيّاً، ومع ذلك، فإنّ كلّ ما تغيّر هو الأعمار. على النقيض من ذلك، إذا كان هناك شخصان في الخمسين من العمر مرتبطان بعلاقة جنسية مُدمِّرة عاطفيّاً وروحيّاً وحتى جسديّاً لكليهما، فإن هذا سيكون أمراً مقبولاً (أخلاقيّاً) في مجتمعنا. سننظر بعيداً، ولن نحكم على العلاقة؛ لأنهما بالغان متوافقان.

ومن ثَمَّ فإنّ العوامل التي نعرف جميعاً أنها ذات مغزى أخلاقي - مثل طبيعة العلاقة، وتأثيرها في المشتركيْن - لا تعني شيئاً في الواقع لقبولنا الاجتماعي والأخلاقي، في حين أنّ العامل لا معنى له في نفسِه - أي العمر هو الذي يعني كلَّ شيء. الأمر يشبه تعويذة الخيميائي، فإن الموافقة المبنية على أساس العمر تنقل ممارسة الجنس من فِعلٍ غير أخلاقيٍّ وغير قانونيٍّ إلى فعلٍ قانونيٍّ ومقبولٍ أخلاقيّاً. ومع ذلك، تظهر هذه القدرةُ فقط في الشخص في يوم واحد في وقت ميلاد معيّن له، وغيابه قبل ذلك يجعل شخصاً ما مرتكباً لجرائم جنسية، ووجوده بعد يوم واحد فقط يجعل ممارسةَ الجنس أمراً لا يمكن الاعتراض عليه. نتخيَّلُ أن الموافقة معيارٌ ناجح؛ لأن الناس يمكنهم أن يقرِّروا ما هو أفضل لأنفسهم، لكن من الواضح أنّ الكثير من الناس ليس لديهم فكرة عما هو صواب أو خطأ لأنفسهم، سواء أكانوا في الخامسة عشرة أم الخمسين. ومن الواضح أن الموافقة لا تضمن حدوث المصالح العاطفية والمادية التي نقدِّرها في العلاقات. يصيغ جوزيف فيشل (Joseph Fischel) ذلك المعنى بصورة بليغة:

---

(٣٤) انظر: Joseph J. Fischel, *Screw Consent: A Better Politics of Sexual Justice* (Berkeley, CA: University of California Press, 2019).

«. . .إن الموافقة واهية. إنها لا يمكنها النهوض بعبْء الحكم على الأمور الجنسية التي خصَّها بها القانون أو الاجتماع. قد يحدث الجنسُ الذي يُندَم عليه، أو غير المرغوب فيه، أو حتى الضار؛ يحدث في العلاقات القانونية بالتراضي. وبعض الممارسات الجنسية التي تحدث في العلاقات غير القانونية، بين القُصَّر، أو بين البالغين والقصر؛ هي تكوينية، أو تحويلية، أو جيدة، أو عظيمة، أو مقبولة، أو غير مهمَّة من الناحية القانونية»[٣٥].

تُعَدُّ الموافقة إذاً مهمةً للغاية في أخلاقياتنا الجنسية الحديثة المتأخرة، وزئبقيّة أيضاً، إلى درجة الخيال الذي نستحضره لسدِّ الفجوة التي ملأها سابقاً العُرفُ وتوجيهُ الأسرة وموافقةُ الأسرة. والأمرُ الأكثرُ إثارةً للسخرية هو أنه في كل ولايةٍ أمريكيةٍ يمكن للأزواج الزواجُ دون سن الثامنة عشرة (عادة ما يكون عمرهم أقلَّ من ستة عشر عاماً) بموافقة والديهم أو القاضي[٣٦]. ولا يوجد حدٌّ أدنى لسنِّ الزواج في سبع وعشرين ولايةً في مثل هذه الحالات[٣٧]. كما تَظهر الكثيرُ من التقارير الحديثة عن زواج الأطفال في الولايات المتحدة[٣٨]، لكنها تظل حقائق على الرغم من ذلك.

إن السماح بزواج القاصرين في الولايات المتحدة بموافقة الوالدين يمثِّل مشكلةً حقيقيةً ثالثة: أين الخط الفاصل بالضبط بين استقلالية الفرد ـ فكرة أن ما يعتقد هو أو هي: هو الأفضل ـ وتأثير وأولويات أولئك الذين يحبُّهُم هذا الشخص ويقدرهم؟ تخيَّلْ هذا الموقف: أحد الأمريكيين يوافق على

---

(٣٥) Joseph J. Fischel, *Sex and Harm in the Age of Consent* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2016), p. 10, and Butler, "Sexual Consent: Some Thoughts on Psychoanalysis and Law," p. 423.

(٣٦) Fraidy Reiss, "Why Can 12-Year Olds Still Get Married in the United States?," *Washington Post*, 10/2/2017, <https://wapo.st/3pBDaPB>.

(٣٧) "Statutory Compilation Shows How State Laws Permit Child Marriage to Persist in Present-Day America," Tahirih Justice Center, 18 November 2016, <https://bit.ly/2L13dke>.

(٣٨) Andrew Buncombe: "New Jersey Governor Refuses to Ban Child Marriage Because "It Would Conflict with Religious Customs,"" *Independent*, 14/5/2017, <https://bit.ly/2M6zUgr>, and "Virginia Introduces Law to Stop 12-Year-Old Girls Getting Married," *Independent*, 4/7/2016, <https://bit.ly/2KDtuFs>.

زواج ابنته البالغة من العمر خمسة عشر عاماً والتي تزوجت من صديقها البالغ من العمر ٢٥ عاماً. في هذه الحالة، يمكن للقاصر التي لا تستطيع الموافقة وفقاً لأحكامنا الأخلاقية والقانونية أن تتزوَّج؛ لأن وصيها يعتقد أنه يتخذ قراراً مناسباً لها. ولكن ماذا لو أن هذا الوالد ـ الشخص الذي يتخذ القراراتِ بشأن ما هو أفضل لابنته لمدة خمسة عشر عاماً ـ أوحى لها بأن الزواج من رجل معيَّن سيكون مفيداً لها، ووافقت الابنة؟ سيكون ذلك مقبولاً من الناحية القانونية في المجتمع الأمريكي أيضاً.

يصبح هذا الأمرُ أكثرَ تعقيداً عندما نتحرك إلى خارج ما نتخيل أنه مجتمع ليبرالي غربي، سواء في الفضاء أو إلى الوراء في عصر مناسب، قبل التحضر الجماعي وتجزئة المجتمعات إلى أسر نووية مفككة. دعونا نستمرْ في حالة الوالد وابنته الأمريكية الافتراضية، إلا أن الوالد الآن ليس أمريكيّاً بل هو مزارعٌ في ريف اليمن. يقرر هذا الأبُ أن يزوِّج ابنته من ابن جارِه؛ لأنهما جزءٌ من القبيلة نفسِها التي تُعَدُّ سلامتها ضروريةً لجميع حياتهم. لا تعرف ابنتُه هذا الشخصَ، لكنها تُجِلُّ والدَها وتَثِقُ في أنه يفعل ما هو أفضل لعائلتها بأكملها، بما في ذلك هي نفسها، إلى درجة أنها وافقت على الزواج. هل هذا مثالٌ على الموافقة والرضى؟ وكيف تختلف عن الافتراضات السابقة؟

إننا نتخيل الموافقةَ على أنها تعكس اختيارَ الفرد المستقل والعقلَ الحرّ والجسد الحر غير المكبَّل، في وَسَطٍ ليبراليّ وعلمانيّ وديمقراطيّ. تلفت جوديث بتلر الانتباه إلى أن لغة موافقتنا «ترمز إلى فانتازيا الشخص الليبرالي»(٣٩). وكما كتبت ليلى أبو لُغد عن حالة العرائس الشابات في الريف اليمني، فإن هذا «الخيال للاستقلال الذاتي» لا يعمل بالطريقة نفسِها. ففي مجتمع يكون فيه التضامن الأسري واهتمام العشائر ورغبات الوالدين أمراً مهمّاً للأفراد(٤٠)، ماذا تعني «الموافقة» على الزواج إذا كان ما تريدُه عائلتك لك يعني بالنسبة إليك أكثرَ مما تريدُه أنت لنفسك، ليس لأنك

(٣٩) Butler, "Sexual Consent: Some Thoughts on Psychoanalysis and Law," p. 425.

(٤٠) Lila Abu-Lughod: *Do Muslim Women Need Saving?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), pp. 217-219, and "Authorizing Moral Crusades to Save Muslim Women," (Farhat Ziadeh Annual Lecture, University of Washington, Seattle, 2012), pp. 20-21.

مضطهد ولكن لأنك تثق بهم وتقدِّرُهم حقاً؟ حتى كيفن بايلز (Kevin Bales) - أحد أبرز المنظرين لإلغاء العبودية الجديدة - يعترف بتحديات مكافحة «الزواج غير العادل»، الذي أضافته اتفاقية ١٩٥٦م إلى قائمة الممارسات الشبيهة بالعبودية. يعترف بايلز بأن تحديد ماهية «الزواج غير العادل» بالتحديد يُثبت أنه أمرٌ صعبٌ للغاية؛ لأنه يعتمد على مفهوم غامضٍ بشكل لا يُصدَّق، وهو الموافقة أو الرضى، وعلى الغرباء تحديد «موقع الموافقة ضمن الحدود الثقافية»[٤١]. في القرن التاسع عشر في الصين - على سبيل المثال - كان من الشائع أن تُبَاع النساء من قِبَل عائلاتهنّ إلى الأسر الأكثر ثراءً كزوجات أو سُرِّيات أو خادمات جنس، إلا أن الفتيات والنساء المشتركات في هذه العملية كنَّ يوافقن - في كثيرٍ من الأحيان - من أجل تخفيف فقرهنَّ أو فقر أسرهنَّ[٤٢].

ما علاقة أي من هذا بالعبودية والتسرِّي في الإسلام؟ بمعنى ما لا شيء. فمهما يكن مفهومنا الأمريكي للموافقة غير دقيق أو مشكِلاً، إلا أنه هو الأساس الذي لا يمكن إنكاره لما يعتبره الأمريكيون ليس فقط علاقات جنسية مقبولة أخلاقيّاً ولكن أيضاً ما هو الجنس المقبول أخلاقيّاً في إطار العلاقات القائمة. وعلى النقيض من ذلك، ففي المفهوم القانوني للشريعة لا تؤدي الموافقة دوراً رسمياً داخل العلاقة الجنسية المشروعة أو في افتتاح بعض العلاقات الجنسية لتبدأ (تجدر الإشارةُ إلى أنه في السبعينيات فقط بدأت الولاياتُ المتحدة في الاعتراف بأنه من الممكن أن يغتصب الزوجُ زوجتَه)[٤٣]. كما ذكرنا سابقاً، كان الزواج ومِلْكِيّة الذَّكَر لأَمَةٍ أنثى هما العلاقتان اللتان يمكن أن يحدث فيهما الجنس بشكلٍ مشروعٍ وفقاً للشريعة. وكانت موافقة الزوجة في الزواج على ممارسة الجنس أمراً ثابتاً بمقتضى عقد الزواج نفسه[٤٤]. وفي حالة ملك اليمين لم يكن للموافقة دور بسبب مِلْكية

---

(٤١) Kevin Bales, *Understanding Global Slavery* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), p. 48.

(٤٢) Johanna Ransmeier, "Ambiguities in the Sale of Women at the End of the Qing Dynasty," in: Campbell and Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery*, pp. 319-344.

(٤٣) انظر: Morgan Lee Woolley, "Marital Rape: A Unique Blend of Domestic Violence and Non-Marital Rape Issues," *Hastings Women's Law Journal*, vol. 18 (2007), p. 269 ff.

(٤٤) Hina Azam, *Sexual Violation in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), p. 186.

السِّيد للمرأة المعنية. كما لاحظت كيشيا علي، لا يوجد أيُّ دليلٍ على اشتراط الحصول على موافقة الإماء في كتب الفقه الإسلامي في القرون التكوينية للشريعة الإسلامية(٤٥). كتب الشريعة الإسلامية والأخلاق الزوجية مملوءة بالتوجيهات للأزواج لممارسة المداعبة للتشديد على حقّ الزوجة في النشوة الجنسية، إلا أنّ مِثْل هذه الكتب تقدِّم أيضاً الأحاديث والأحكامَ التي تُلزِم الزوجاتِ بالوفاء بالاحتياجات الجنسية لأزواجهنّ من دون معارضة(٤٦).

كانت الموافقة [القَبول] مُهِمّةً في مفهوم الشريعة للعلاقات الجنسية، إلا أن الأمر لم يكن مهماً كما هو الحال في الأخلاق الغربية العالمية لما بعد السبعينيات. لم تأتِ أهمية الموافقة والقبول في الإسلام من الحكم المستقل الذاتي المفترض والعالمي والمتساوي. فوفقاً للشريعة، لم يتمتَّع الأطفال بالحكم الذاتي، ومن ثَمَّ يتخذ والداهم القراراتِ المتعلِّقة بمصالحهم، وكان انخفاض الحكم الذاتي جزءاً من «العجز الشرعي» الذي عُرِّف به الرق. لم يكن هذا إنكاراً للحكم الذاتي، فلا يمكن إجبار العبيد غير المسلمين على الإسلام قسراً ـ على سبيل المثال ـ أو إنكار حقوقهم الدينية. ولكن كان الحكم الذاتي متقلِّصاً إلى حدٍّ كبير. كانت الموافقة ضروريةً في الشريعة إذا كنتَ تنتمي إلى فئةٍ من الأفراد الذين لموافقتهم أهمية: أي النساء الحرائر البالغات والرجال الأحرار البالغون (وحتى العبيد الذكور لا يمكن أن يتزوجوا ضد إرادتهم عند الحنابلة والشافعية، وقد امتدَّ هذا ليشمل العبيد الذين لديهم عقود مُكاتبة لدى الحنفية)(٤٧). لم تكن الموافقة مهمةً للقاصرين. وكذلك لم تكن مهمَّة بالنسبة إلى الإماء، اللائي يمكن أن يتزوَّجن من سيدهنَّ أو يمكن أن يكون للسيد علاقة جنسية معهنَّ إذا أراد (بشرط أن تكون المرأةُ غيرَ متزوجة أو مكاتَبَة أي لديها عقد لشراء حريتها).

---

(٤٥) Kecia Ali, "Concubinage and Consent," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 49, no. 1 (2017), p. 149.

(٤٦) انظر على سبيل المثال: عبد العزيز الغماري، **ما يجوز وما لا يجوز في الحياة الزوجية**، تحقيق محمد عبد الله الشعار (عمّان: دار الفتح، ٢٠٠٩)، ص٢١ ـ ٣١.

(٤٧) منصور بن يونس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ٦ ج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣)، ج٥، ص٤٥؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج١، ص٣٥١، ومحيي الدين النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق زهير الشاويش، ١٢ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ج٧، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

إنّ العبودية ـ ومنها الرق ـ غير قانونية، ويجب أن تظلَّ كذلك. ومع ذلك، فعلى مستوى النظريات الأخلاقية، حتى لو اعترفنا نحن الغربيين المحدَثين بالمقبولية الأخلاقية لبعض الصيغ المصَمَّمة من الرق في شكله المثالي؛ فإنه يبدو من المستحيل التوفيق بين أخلاقياتنا وبين الاستغلال الجنسي المباح للنساء المسترقّات. ومع ذلك، فإنّ إدراكَنا أن تركيزَنا في العالم الغربي ـ وخاصةً الأمريكي ـ على الموافقة أمرٌ مكثَّف بشكلٍ غريب، يكشف عن عنصر مخفِّفٍ لحدَّة الخِلاف، ويقترح عدَّة نقاط للمصالحة المحتملة بين الشريعة الإسلامية والمعايير الغربية حديثة العهد.

أولاً: إذا كان علينا أن نتصوَّر نطاقَ الدور الذي أدته الموافقة في تاريخ الأخلاق الجنسية للإنسان، فإن المعايير العامة الأمريكية المعاصرة ستكون بعيدةً عن نقطة الوسَط، ولن تكون مبنيَّة بالكامل على أساس المنطق السليم. يمكن أن يشير النقاد إلى عددٍ من صُوَر العبث الناشئ عن الإفراط في مفهوم الموافقة. وحتى إذا حاولنا التفكير في الموافقة بطريقة أكثر تواضُعاً وقابليّةً للتطبيق على نطاق واسع، فمن الصعب تحديد ما هي الموافقة في المجتمعات الأقل فردانيّةً من مجتمعاتنا. لا شيء من هذا يسوِّغ اليومَ الحقّ الذي أعطتْه الشريعة للسيد في ممارسة الجنس مع أَمَتِه، ولكنّ إدراكَ خصوصياتنا قد يقلِّل من عدم فهمِنا لمجتمعاتِ الماضي ـ حتى الماضي القريب ـ التي سمحت بالتسري.

أودّ أن أستهِلّ **النقطة الثانية** بالتشديد على أنني لا أدافع عن إحياء الرق، هذا تمرينٌ على التفكير الأخلاقي داخل التقاليد الدينية الفقهية. إن استبعاد أحكام الشريعة المتعلِّقة بالجنس في أثناء الزواج ومع السراري لأنها تتجاهل الموافقة [القَبول]، يصرف انتباهَنا عن عنصرٍ من مبادئ الشريعة التي تؤدّي فعليّاً الدور الأخلاقي والقانوني نفسَه للموافقة. فمجرد أن الزوجات المسلمات أو السراري لا يستطعن المطالبة بحقوقٍ أخلاقية أو قانونية بالاستناد إلى الرضى أو القبول لا يعني أنهن تُرِكن من دون دفاع ضد المعاملة الجنسية المسيئة أو الضارة أو المفرطة. لقد أتيح لهنَّ ذلك من خلال الشكوى إلى الأسرة أو إلى المحكمة بسبب الأذى (الضرر)، وليس

بسبب الجنس الذي حدث من دون موافقة(٤٨). المثال التوضيحي الآتي الذي حكم فيه قاضٍ مالكي يُدعى أبو طاهر الذُّهْلي (ت. ٩٧٩م) في مصر يوضِّح ذلك:

«رفعت إِلَيْهِ امرأة (أي شكوى) أن زوجها أشعر الذَّكَر، وأنها لا تُطِيقه، فحكم عَلَيْهَا بأن لا تمنعه يوم يتنوَّر (أي يوم يزيل الشعر باستعمال سائل النورة)، ثُمَّ قال لَهُ: تَنَوَّرْ أنت كلَّ يوم إن شئت»(٤٩).

سُئل قاضٍ آخر من المالكية ـ وهو ابن منظور (ت. ١٣٤٩م) ـ عن قضية اشتكت فيها امرأة من أن زوجها يستغرق وقتاً طويلاً في ممارسة الجنس ولا يصل إلى ذروته، وعلى حد تعبيرها فإنه سبَّب لها: «ضرراً عظيماً لا طاقة لها به»، ولم يقتنع ابن منظور ونصح المرأة أن تترفق وتتحمّله، لكنه عرض أيضاً ترتيب انفصالها عن زوجها. وعلّق الفقيه المغربي في أوائل القرن العشرين الوزاني (ت. ١٩٢٣م) بأن مذهب المالكية يسمح للرجل بممارسة الجنس مع زوجته حتى أربع أو ثماني مرات خلال الأربع والعشرين ساعة. وإذا اشتكت الزوجة من حجم قضيب الزوج فيجب النظر في ذلك، مع تخيير القاضي للزوج باستخدام المزلقات(*) أو الفصل القضائي بين الزوجين بناءً على طلبها(٥٠).

قد لا يكون الجمهور الحديث مسروراً بهذه الأحكام، إلا أنها تكشِف عن سمة مهمَّة في التفكير الفقهي الإسلامي حول حدود الجنس المسموح به: أنه سواءٌ في إطار علاقةٍ وقع فيها القبول والموافقة أو لا اعتبارَ فيها للقبول والموافقة، يمكن منعُ الرجال من ممارسة حقهم النظري في الجنس إذا تسبَّب في ضررٍ للمرأة. لقد اعتُرِف بأن ذلك ينطبق على الاتجاه المعاكس منذ فترة طويلة، فلم يكن الشافعي نفسُه ـ في قولٍ اتبعه جمهور أصحابه

---

(٤٨) على سبيل المثال: منصور بن يونس البهوتي، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، تحقيق بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩)، ص٣٨٤.

(٤٩) محمد بن يوسف الكندي، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، تحقيق رفون جيست (بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، وأبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ص٥٨٤.

(*) الذي في المصدر أنه يلبِّد ما زاد عن القدر المعتاد (المترجم).

(٥٠) أبو عيسى سيدي المهدي بن محمد الوزاني، **النوازل الجديدة الكبرى في ما لأهل فاس وغيرهم من البوادي والقرى: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، تحقيق عمر عماد، ١٢ ج (الدار البيضاء: مطبعة فضالة، ١٩٩٧)، ج٤، ص٤٣٨، انظر أيضاً ص٤٧٤.

الكبار ـ لا يوجِب على الزوج ممارسة الجنس مع زوجته أو سريته؛ لأنه «موضع تلذُّذ ولا يُجْبَرُ أحدٌ عليه»(٥١).

يُحَدَّدُ ما يمثِّل ضرراً في الشريعة الإسلامية وَفق الأعراف والقواعد المحليَّة. فمن منظور الشريعة الإسلامية تندرج أمورٌ مثل السلوك المتوقع للأزواج والزوجات داخل حدود العُرف. توضَع قيودٌ ومسؤولياتٌ أخلاقية وقانونية على مثل هذه الأمور وفقاً لما تعتبره ثقافةٌ معيّنةٌ أمراً معيارياً، وذلك ضمن حدود الشريعة الإسلامية. يوضِّح ابن قدامة أنه إلى جانب الالتزامات الأساسية للزوج والزوجة لبعضهما على بعض: ينبغي لكليهما فعل ما هو مطلوبٌ عُرْفاً؛ «لأنه العادة، ولا تصلح الحال إلا به، ولا تنتظم المعيشة بدونه»(٥٢). ويرى ابن تيمية أن العلاقات والواجبات الزوجية ـ ومنها طريقة ممارسة الجنس ـ يحدِّدها العرف (بشرط ألَّا يكون الفعل محرماً في نفسه، مثل الجنس الشرجي)، وأن ما يسبب الضرر لا يجوز (بناء على القرآن: سورة البقرة: ٢٢٨)(٥٣). ومن المسائل الأخرى التي تحدِّدها العادة والعرف ومفهومهما للضرر: العُمر الذي تُعتبَر المرأةُ قادرةً فيه على ممارسة الجنس، فلا يجوز إتمام النكاح [البناء،الدخول] إذا كان سنُّ المرأة «لا تطيق فيه

---

(٥١) محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ٤ في ٢ مج (بيروت: دار المعرفة، [١٩٧٣])، ج٥، ص١٨٩. ويضيف الجويني (ت. ١٠٨٥م) أنه في سياق عدم إلزام الأزواج فعليًّا بممارسة الجنس مع الزوجات بشرط إلزامه بالاعتناء بهنّ جميعاً على قدم المساواة: «لا يليق بمحاسن الشرع الإجبار عليه والتسوية»؛ انظر: عبد الملك الجويني (إمام الحرمين)، **نهاية المطلب في معرفة المذهب**، تحقيق عبد العظيم الديب، ٢٠ ج (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٧)، ج١٣، ص٢٤٧. ويضيف الماوردي أنه لا يمكن الإجبار على الوطء لأنه يأتي بالرغبة والحب ولا يمكن «تصنُّعه»؛ انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ١٩ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج٩، ص٥٧٢ ـ ٧٣. أشكر جستن باروت (Justin Parrot) على العثور على هذا النقل.

(٥٢) موفق الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، تحقيق عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٦)، ج٨، ص١٣١.

(٥٣) أبو العباس أحمد بن تقي الدين بن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق سيد حسين العفاني وخيري سعيد، ٣٥ ج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج٢٩، ص١٠٦، والبهوتي، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، ص٣٨٤. انظر على سبيل المثال: الوزاني، **النوازل الجديدة الكبرى في ما لأهل فاس وغيرهم من البوادي والقرى: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، ج٣، ص٤٣٧ ـ ٣٨ وج ٤، ص٥٠٢ ـ ٥٠٤. شكراً تسنيم الكيك (Tesneem Alkiek) على هذا النقل.

مِثْلُها الوطءَ»[٥٤].

يمكن ترجمة هذه الأحكام بسهولةٍ إلى ما نفهمه على أنه موافقة. يحكي هرخرونيه عن صديقٍ مكّيٍّ غنيٍّ كان بإمكانه الحصول على أيّ امرأة يريدها بسبب كثرة حريمه، إلا أنه انهار بالبكاء أمام المستشرق الهولندي؛ لأن امرأةً من الإماء الأفارقة السود اللاتي افتتن بهنَّ لم توافق على ممارسة الجنس معه. لم يكن لديها الحقُّ في قَوْل: لا، مِن الناحية الفقهية، ولكنّ الأمر كما يلاحظ هرخرونيه: «هنا يتبنَّى الكرامُ مبدأً جيّداً: يمكن الحصول على كل شيء بالقوة إلا شيئاً واحداً»[٥٥].

توفِّر قاعدة عدم الضرر المحدَّدة ثقافياً [العرف] فيما يتعلَّق بالسلوك المناسب داخل العلاقات حلّاً واضحاً لعدم توافق قانون الشريعة مع المعايير الحديثة للموافقة. فإذا كان لا يمكن السماح بممارسة الجنس إذا تسبّب في ضرر، سواءٌ في إطار العلاقات التي تُفْترض فيها الموافقة رسميّاً أو لا موافقةَ فيها رسمياً، وإذا كان الضرر يتحدّد وفقاً للعادات والثقافة؛ فإنه عندئذٍ في ثقافة تدين الجنس «غير التوافقي» باعتباره ضاراً وخطيراً في حدّ ذاته، ألا يجب حَظْر ممارسة الجنس غير التوافقي بالكامل بسبب الضرر الجسيم الذي تنطوي عليه؟ قد يعترض المرء على أن مِثْل هذا الحكم قد يلزم منه عدمُ تمكُّن الزوج/أو السيِّد من ممارسة الجنس مطلقاً إذا لم توافق زوجته/أو أمته أبداً، ومن شأن هذا أن يفوِّت الغرضَ الأساسي من العلاقة بالنسبة إليه. هذا صحيحٌ، ولكن هذا هو الحال نفسُه أيضاً إذا تسبَّب الجنسُ في إصابة المرأة بنوعٍ آخر من الأذى أو الضرر، مثل الألم البدني الذي لا يُطاق. لا يعني الزواج أو مِلْكِيّة الأَمَة أن شخصاً ما لديه حقٌّ لا يمكن إنكاره في الاتصال الجنسي، فإنه إذا كان هناك بعض الأضرار المحرمة التي تجعل ممارسة الجنس مستحيلةً، فللزوج حينها أن يفسخ الزواج أو يبيع الأَمَة. وكذا يمكنه أن يفعل الشيء نفسَه إذا أَبَت الموافقة.

---

(٥٤) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج٨، ص١٢٧؛ إبراهيم بن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج، ط٧ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩)، ج٢، ص٢١٦، و**الفتاوى الهندية**، ٦ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]، إعادة طباعة: القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٨٩٣)، ج١، ص٢٨٧.

(٥٥) C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2014), pp. 106-107.

الكفر غير مجدٍ

في الكثير من المحادثات مع المسلمين وغير المسلمين الذين سألوني عن مشكلة عدم اهتمام الشريعة بالموافقة في إطار الزواج وفي حالة العبيد، أثرتُ هذا الاحتمال المتعلِّق بمفهوم الضرر الذي يمكن أن يسدَّ هذه الفجوة الأخلاقية. في جميع هذه المناقشات التي يمكنني أن أتذكرها تقريباً، استجاب المحاورون لي بمزيجٍ من الاشمئزاز والحيرة. فكما لم يتمكنوا قطُّ من التغاضي عن نظام أخلاقيّ أو قانوني لم تكن الموافقة أساساً له، لم يصدِّقوا أنهم يتحدَّثونَ إلى شخصٍ يأخذ مِثْلَ هذا النظام على محمل الجد بما فيه الكفاية للمساهمة في توفيقٍ أو مصالحة.

لا يزال ردِّي على هذا: ألا يجب أن نأخذ جميعَ التقاليد القانونية والأخلاقية الإنسانية على محمل الجد؟ وما الرسالة التي نرسلها إلى أتباع هذه التقاليد عندما نرفض فِعْلَ ذلك؟ إذا اعترضنا على هذه التقاليد فما هي الآلية الأكثر فاعليةً لتشجيع التغيير: الكفر المثير للاشمئزاز أم المشاركة البناءة؟ هل نعتقد حقاً أن جميع الثقافات في كل زمانٍ ومكانٍ يجب أن تكون تماماً مثل الغرب الحديث أو الولايات المتحدة؟ إذا كانت هناك قِيَمٌ مشتركة تتقاسمها البشرية (أعتقد أنها موجودة)، فهل من الغريب حقّاً الاعتقاد بأن ثقافةً ما قد تصفها بعباراتٍ مختلفةٍ عن الأخرى؟ ألا يتطلب منا ذلك التغلُّب على الاختلافات من خلال الترجمة؟

تعكس ديناميكية الكُفر الأخلاقي ـ من نواحٍ كثيرةٍ ـ هذه النقطةَ العامَّةَ التي حاولتُ أن أثيرها في هذا الكتاب فيما يتعلَّق باشتباكنا مع مفهوم العبودية. إنّ مهمَّة تعزيز العدالة والرضى المشروع في العالم هي مهمَّة يشترك فيها المسلمون مع بقية البشر. وإن تمكين أكبر عددٍ ممكنٍ من الأفراد من السعي وراء الحقيقة والفائدة الاجتماعية يساعد في تحقيق هذه المهمَّة. فتماماً كما نعيش الآن في وقتٍ تتمتع فيه البشرية عموماً بوسائل راحة غير مسبوقة، فقد تمكنَّا من تخفيف خضوع بعض البشر للآخرين. ومع ذلك، سيكون من الخطير ومن الاغترار بالنفس الاعتقادُ بأننا نعيش في مجالٍ أخلاقيٍّ قد تفوَّق تماماً على الطبقات المظلمة حتى الماضي القريب. كانت تلك العلاقات والأفكار التي ندّعيها لأنفسنا أكثر من أن نسبر أغوارَها مألوفةً لآبائنا وأجدادنا ورؤسائنا وفلاسفتنا وأنبيائنا. ما زلنا نتحدَّث لغتَهم،

ونستخدم مبادئهم، ونتوسَّل الهداية من قدوتهم، ونعبد آلهتهم. نحن نقدِّر «الحرية» و«الموافقة» و«اللطف» و«العدالة» و«المساواة»؛ لأنهم صاغوا هذه الأفكار، على الرغم من أنهم كانوا أصحابَ عبيدٍ وعبيداً. لقد تغيَّرت كيفيةُ تقديرنا لهذه الاحتياجات وتحديد أولوياتها مع تقدُّمنا في الاقتصاد والتكنولوجيا، ولكنّ التظاهر بأننا تجاوزنا ماضينا هو أمرٌ ساذج، إما أنه يتركنا في تنافرٍ ثقافيٍّ ومعرفيٍّ يستنكر بشدّةٍ التراثَ الذي ما زلنا نعظِّمه، أو أنه يخدع الأثرياء أو المرتاحين في العالم اليوم بالخيال القائل بأن كل الظلام كان في ماضينا، وهو ما يسمح لنا بالاستغلال والاضطهاد في حين ننسى «أن المرءَ قد يبتسم ويبتسم ويكون شريراً»[٥٦].

---

(٥٦) William Shakespeare, *Hamlet*, edited by Edward Hubler (New York: Signet, 1963), vol. 1, 5, 108 (act, scene, line).

الملحق الأول
العبد البصري الولي

وردت الروايةُ الآتية في كتاب: **حلية الأولياء** (١٠: ١٧٣ ـ ٤) للفقيه الشافعي والمحدِّث والصُّوفي أبي نعيم الأصبهاني (ت. ١٠٣٨م). كانت الشخصيات المذكورة في بداية القصة كلها من الزهاد البارزين أو العلماء أو رواة الحديث في البصرة خلال النصف الأول من القرن الثامن الميلادي. كان عطاء السُّلَيْمي (توفي نحو ٦٩٩ ـ ٧٠٢م؟) عالماً تقياً لحِق في النهاية بتمرُّد ابن الأشعث على الأُمَويين وقُتِل في المعركة(*). وكان محمد بن واسع (ت. ٧٤٠ ـ ٧٤١م) عالماً وراوياً للحديث. وكان حسّان بن أبي سنان تاجراً بارزاً في البصرة ثم تحوَّل إلى زاهدٍ تقيٍّ، وقد يكون حبيب هو حبيب بن الشهيد (ت. ٧٦٢ ـ ٧٦٣م)، وهو عالم بارز في البصرة، له روايات في كتب الحديث السُّني الرئيسة، وقد يكون أيضاً حبيباً العجمي (توفي نحو ٧٧٠م)، وهو تلميذُ رُكنِ التصوُّف الحسن البصري (ت. ٧٢٨م) ومعروف بتقواه وكراماته، أو حبيب بن أبي قريبة، وهو زاهد بصريٌّ آخر. وأما عُتبة الغلام فكان زاهداً تقيّاً معروفاً آخر في المدينة. أشهر الشخصيات المذكورة في القصة هي: ثابت البناني (توفي حوالي ٧٤٤م)، ويحيى البكَّاء

(*) ذكر البخاري في **التاريخ الكبير** أن عطاء السليمي قاتَل حتى قُتل مع ابن الأشعث، وجعل الذهبي في الميزان عطاء السليمي هذا غير عطاء السليمي الشهير أحد كبار الزاهدين الخائفين في البصرة، وقال في الأول: «قلت: لا يُدرَى مَن عطاء هذا الذي ذكره البخاري أنه قُتل مع ابن الأشعث»، وقال ابن حجر في لسان الميزان: «قد توهم ابن حبان أنه السليمي الزاهد فقال في الثقات: عطاء بن عبد الله السليمي الزاهد من أهل البصرة يروي عن مالك بن دينار، روى عنه نوح بن قيس الطاحي وأهل البصرة، كان فيمن بايع ابن الأشعث وقاتل معه حتى قُتل» (المترجم).

(ت. ٧٤٧ ـ ٧٤٨م)، وصالح المرّي (ت. ٧٨٨ ـ ٧٨٩م)، وأيوب السختياني (ت. ٧٤٨ ـ ٧٤٩م)، والراوي نفسه: الزاهد والعالم الشهير مالك بن دينار (ت. ٧٤٤ ـ ٧٤٥م). إذا كانت تعريفاتُ هذه الشخصياتِ صحيحةً؛ فيبدو أن هناك إشكالاً في وقت وقوع الحادثة، حيث إن عطاءً وصالحاً لم يلتقيا بالبصرة على الأرجح(*). روى أبو نعيم هذه الحكايةَ عن أبي الأزهر ضمرة بن حمزة المقدسي، وهذه هي الرواية الوحيدة عن هذا الشيخ في كتاب **الحلية**.

قال مالك بن دينار: احتبس عنَّا المطرُ بالبصرة، فخرجنا يوماً بعد يوم نستسقي فلم نرَ أثَرَ الإجابة. فخرجتُ أنا وعطاء السليمي، وثابت البناني، ويحيى البكّاء، ومحمد بن واسع، وأبو محمد [أيوب؟](**) السختياني، وحبيب أبو محمد الفارسي، وحسّان بن أبي سنان، وعتبة الغلام، وصالح المري، حتى صِرْنا إلى مُصَلًّى بالبصرة، وخرج الصبيانُ من المكاتب، واستسقيْنا فلم نرَ أثرَ الإجابة. وانتصف النهارُ، وانصرف الناسُ، وبقيت أنا وثابتٌ البناني في المصلَّى، فلما أظلم الليلُ إذا بأسودَ صبيحِ الوجه دقيق الساقين عظيم البطن عليه مِئزران من صوفٍ، فقوَّمْتُ جميعَ ما كان عليه بدرهميْن، فجاء إلى ماءٍ فتمسَّح، ثم دنا من المحراب فصلَّى ركعتيْن، كان قيامه وركوعه وسجوده سواءً خفيفتين، ثم رفع طَرْفَه إلى السماء فقال: «سيِّدي إلى كَمْ تردِّدُ عبادَك فيما لا ينقصك؟ أَنَفَدَ ما عِنْدَكَ أم فُقِدَتْ خزائنُ قدرتك؟ سيدي أقسمتُ عليك بحبِّك لي إلا سقيتَنا غيثَك الساعةَ الساعةَ». قال: مالك: فما أتمَّ الكلامَ حتى تغيَّمت السماءُ، وأَخَذَتْنا كأفواه القِرَب، وما خرجنا من المصلَّى حتى خُضْنَا الماءَ إلى رُكَبِنا. قال: فبقيتُ أنا وثابت متعجِّبين من الأسود، ثمّ انصرف فتَبِعْناه. قال: فتعرّضتُ له فقلتُ له: «يا

(*) بنى المؤلف ذلك على ما تقدَّم من أن عطاءَ السليمي هو الذي ذكر البخاري أنه قُتل مع ابن الأشعث، فيكون قُتِل في حدود عام (٨٤ ـ ٨٥هـ/ ٧٠٣ ـ ٧٠٤م) فصاعداً، وفق تاريخ فتنة ابن الأشعث ووقائعها، وصالح المري توفي بين (١٧١هـ ـ ١٨٠هـ/ ٧٨٧ ـ ٧٩٦م)، فيكون بينهما أكثر من تسعين عاماً، أما عطاء السّليمي المذكور في أخبار الزهد، فقد توفي نحو (١٣١هـ/٧٤٨م)، وقد نصّوا أن صالحاً المري من تلاميذه، وحكوا قصصاً لصالح عنه، وعدوا عطاءً في شيوخ صالح، فلا يكون إشكالٌ في معاصرتهما والتقائهما وسماع المري منه (المترجم).

(**) ما بين المعقوفين، وما يرد مثله بين المعقوفين، هي من إيضاحات أو تتمات أو استشكالات المؤلف التي أوردها ضمنَ ترجمته لنص الرواية، التي ننقلها بعبارة الأصل. وكذا فيما يتعلق بالكلمات المُمَالة، فهذا بحسب تنسيق ترجمة المؤلف، وبعضها أماله المؤلف لأنه نقله بحروفه العربية بعد الترجمة (المترجم).

أسود! أما تستحي مما قلتَ؟»، قال: فقال: «وماذا قلتُ؟» قال: فقلتُ له: «قولك: بحبِّك لي، وما يُدريك أنه يحبك؟!» قال: «تنحَّ عن هِمَمٍ لا تعرِفُها يا مَن اشتغَل عنه بنفسِه، أين كنتُ أنا حين خصَّني بـ التوحيدٍ وبمعرفته؟ أفتراه بدأني بذلك إلَّا بمحبَّته لي على قدْرِه ومحبَّتِي له على قدري؟»، قال: ثم بادر يسعى، فقلتُ له: «رحمك الله ارفق بنا!»، قال: «أنا مملوك عليَّ فَرْضٌ من طاعة مالكي الصغير»، قال: فجعلنا نتبعه من البُعْد حتى دخل دارَ نخَّاسٍ، وقد مضى من الليل نصفُه، فطال علينا النصفُ الباقي، فلما أصبحنا [استيقظنا في الصباح] أتيتُ النخَّاسَ فقلتُ له: «عندك غلام تبيعنيه للخدمة؟» قال: «نعم! عندي مائة غلام كلُّهم لذلك»، قال: فجعل يُخْرِجُ إليَّ واحداً بعد آخر، وأنا أقول: «غير هذا»، حتى عرض عليَّ تسعين غلاماً، ثم قال: «ما بقي عندي غيرها ولا واحد»، قال: فلما أردنا الخروجَ دخلتُ أنا حُجرةً خرِبَةً في خَلْفِ دارِه فإذا أنا بالأسود نائم، فكان وقت القيلولة، فقلت: «هو هو وربِّ الكعبة»، فخرجت إلى عند النخَّاس فقلتُ له: «بِعْنِي ذلك الأسود»، فقال لي: «يا أبا يحيى [كنية مالك] ذاك غلام مشئومٌ نكِدٌ، ليست له بالليل هِمَّة إلا البكاء، وبالنهار إلا الصلاة والنوم»، فقلتُ له: «ولذلك أريده»، قال: فدعا به وإذا هو قد خرج ناعساً، فقال لي: «خُذْه بما شئت بعد أن تبريني من عيوبه كلِّها»، فاشتريته بعشرين ديناراً بالبراءة من كلِّ عيب، فقلتُ: «ما اسمه؟»، قال: «ميمون»، قال: فأخذتُ بيده فأتيتُ به إلى المنزل، فبَيْنَا هو يمشي معي إذ قال لي: «يا مولاي الصغير! لماذا اشتريتَني وأنا لا أصلح لخدمة المخلوقين؟»، قال مالك: فقلتُ له: «حبيبي، إنما اشتريناك لنخدمك نحن بأنفسنا وعلى رءوسنا»، فقال: «ولِمَ ذاك؟»، فقلت: «أليس أنت صاحبنا البارحة في المصلَّى؟»، فقال: «وقد اطلعتما على ذلك؟»، فقلتُ: «أنا الذي اعترضتُ عليك في الكلام»، قال: فجعل يمشي حتى صار إلى المسجد فدَخَلَه وصفَّ قدميْه فصلَّى ركعتيْن ثم رفع طَرْفَه إلى السماء، فقال: «إلهي وسيدي! سِرٌّ كان بيني وبينَك أظهرتَه للمخلوقين وفضحتَني فيه، فكيف يطيب لي الآن عيشٌ [بعد ذلك] وقد وقف على ما كان بيني وبينَك غيرُك؟ أقسمتُ عليك إلا قبضت روحي الساعةَ الساعةَ»، ثم سجد فدنوتُ منه فانتظرتُه ساعةً فلم يرفع رأسَه، فحرّكتُه فإذا هو ميّت. قال: فمددتُ يديْه ورجليه فإذا وجهٌ ضاحِكٌ وقد ارتفع السوادُ وصار وجهُه كالقمر، وإذا بشابٍّ قد أقبلَ من الباب فقال: «السلام عليكم ورحمة الله

وبركاته! أعظم الله أجرَنا في أخينا، هاكم الكفنَ فكفِّنوه فيه»، فناولني ثوبيْن ما رأيتُ مثلَهما، ثم خرج فكفنَّاه فيهما. قال مالكٌ: فقبرُه يُستَسْقَى به وتُطْلَبُ الحوائج إلى يومِنا هذا.

الملحق الثاني
مفكِّرو الأنوار حول العبودية

إن تناول مسألة الرق لدى مفكّري عصر الأنوار في القرن الثامن عشر مهمَّة معقَّدة. كان فلاسفة أواخر القرن الثامن عشر ـ مثل النبيل الفرنسي كوندورسيه (Condorcet) (ت. ١٧٩٤م) ـ من أشد المهاجمين لتجارة الرقيق والاسترقاق. لقد اعتبروا تجارةَ الرقيق عبر المحيط الأطلسي في عصرهم، على حد تعبير كوندورسيه: «عبوديةً أكثر بربريةً وأكثر إنتاجاً للجرائم ضد الطبيعة» من أي شيء مماثِلٍ في العالم القديم. ومع ذلك، فقد كانت العبوديةُ قضيةً شائكةً، ويرجع ذلك في جزءٍ منه إلى أنه خلال القرن السابع عشر وأغلب القرن الثامن عشر استفادت الأنظمةُ الاقتصادية في فرنسا وبريطانيا بشكلٍ كبيرٍ من العبودية، وفي جزءٍ آخرَ منه إلى أن الكثير من أولئك الذين عارضوا العبودية كان لديهم وجهاتُ نظرٍ إقصائية تجاه الأفارقة السود، وفي جزءٍ أخيرٍ منه لأن العبودية الاستعمارية كانت أيضاً سياسةً مَلَكِيّةً في فرنسا، ومن ثَمَّ فقد كان انتقادها يمكن أن يقودَ إلى السجن. وأخيراً، فإن العداء الذي أظهره مفكِّرون مثل فولتير (ت. ١٧٧٨م) للعبودية قد يكون نتيجةً لازدرائهم للكنيسة التي كانت تؤيِّد الرقَّ، كما كان جزءاً من قناعتهم بالحرية.

إضافةً إلى ذلك، كان الجانب العِرقي العنصري من العبودية مرتبطاً بمجالات العلوم الناشئة واكتشافات ذلك العصر. فلم يكن من الممكن ـ خصوصاً في أوائل القرن الثامن عشر ـ فَصْلُ المناقشات حول العِرْق عن الخطاب الأكبر حول الاستكشافات العلمية، ومناقشاته حول ما إذا كانت

جميع الإنسانيات (hominids)[*] المكتَشَفة في رحلات الاستكشاف العلمي هي كائنات بشرية أم لا. وقد أدّى هذا ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ إلى تعقيدِ مسألة ما إذا كان هناك طبيعة بشرية واحدة أو قانون طبيعي واحد ثابت. كان هناك شعورٌ قويٌّ بين المفكِّرين في أوائل القرن الثامن عشر بأن العبودية كانت شيئاً غيرَ طبيعيّ بالنسبة إلى الأوروبيين أو المسيحيين، ولكن ليس بالضرورة إلى الآخرين. جادل لوك (ت. ١٧٠٤م) بأنّ العبودية كانت ضد القانون الطبيعي؛ لأن الناس لديهم حقٌّ طبيعيٌّ في اختيار أفعالهم. لكنه اتَّبع القانون الروماني في السماح للناس باستعباد أولئك الذين يهاجمونهم أو يهددون حقوقَ الآخرين. وبناءً على ذلك، فقد وافق على استعباد الأفارقة جنوب الصحراء تحديداً؛ لأنه شعر أنهم يعيشون في حالةٍ من الطبيعة الفوضوية، حيث يهاجم بعضهم بعضاً من دون اعتبار للحقوق.

ثَمَّ عمودٌ آخر من أعمدة الليبرالية الغربية وأفكار الحرية، مونتسكيو (ت. ١٧٥٥م)، كان لديه وجهاتُ نظرٍ يصعب بالقدر نفسِه الهروبُ منها. يذكر مونتسكيو في كتابه الشهير: **روح القوانين** أنّ العبودية حالةٌ مضادّةٌ للقانون الطبيعي، حيث إن جميع البشر متساوون ووُلِدوا أحراراً (كان كتابُه علامةً بارزةً في استخدامه للقانون الطبيعي لإدانة العبودية). ومع ذلك، فإنّه في مواضعَ أخرى من الكتاب يؤيد العبودية الطبيعية التي قال بها أرسطو، ولكنه يقتصر على تلك المناطق الأكثر استوائيةً؛ حيث يزعم أنّ مناخَها يجعل الناسَ كسالى وعاطفيين. قد تكون العبودية هناك ضروريّةً لأجلِ عَمَل الدُّول. ففي مثلِ هذه المناطق الاستبدادِيّة تكون العبودية «أكثر تقبُّلاً» على أي حال؛ لأنَّ النَّاسَ هناك يعيشون بالفعل في «عبودية سياسية»، والعبودية في تلك المناطق «معتدلة» وأشبه باتفاقٍ «تبادليٍّ» مُبرَم بين العبيد والسادة. تجادل كلودين هانتينغ (Claudine Hunting) بأن إبهام مونتسكيو بشأن مسألة العبودية قد صُمِّم عمداً لحمايته من العقاب بسبب آرائه المعادية للعبودية، إلا أنّ كانط (ت. ١٨٠٤م) عبَّر عن وجهة نظرٍ أكثر إشكاليّةً: لقد أيَّد استخدام الأفارقة السود والأمريكيين الأصليين كعبيدِ عملٍ؛ لأنه اعتبرهم كسالى بشكلٍ طبيعيٍّ وغير منتجين إذا تُرِكُوا لأنفسهم.

(*) وفق النظريات التطورية هي الفصيلة التي تضمُّ الإنسان وبعضاً ـ على الأقل ـ من أسلافه القردة العليا (المترجم).

المصادر المستخدَمة:

Nicolas de Caritat Condorcet: "On Slavery: Rules for the Society of the Friends of Negroes (1788)," in: Nicolas de Caritat Condorcet, *Political Writings*, edited by Steven Lukes and Nadia Urbinati (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), p. 150; *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind* (Philadelphia: M. Carey, 1796), p. 166; Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005), pp. 68-71; Jennifer Welchman, "Locke on Slavery and Inalienable Rights," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 25, no. 1 (1995), pp. 67-81; Charles Montesquieu, *L'Esprit des lois*, edited by Laurent Versini, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1995), vol. 1, pp. 443-449 and 469-478 (see books 14:ii, 15:i, and 15:v-vi, 15:x); Russell Jameson, *Montesquieu et l'esclavage* (Paris: Hachette, 1911), pp. 321-330; Claudine Hunting, "The Philosophes and Black Slavery: 1748-1765," *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, no. 3 (1978), pp. 405-418, especially p. 417; Pauline Kleingeld, "Kant's Second Thoughts on Race," *The Philosophical Quarterly*, vol. 57, no. 229 (2007), pp. 573-592, and Margaret Watkins, "Slaves among Us": The Climate and Character of Eighteenth-Century Philosophical Discussions of Slavery," *Philosopy Compass*, vol. 12, no. 1 (January 2017).

الملحق الثالث
هل جرَّم مؤتمرُ العالم الإسلامي عام ١٩٢٦م الرقَّ؟

أشارت الكثير من كتاباتِ الباحثين البارزين في الرقّ في التاريخ الإسلامي إلى المؤتمر الإسلامي العالمي لعام ١٩٢٦م الذي تبنَّى قراراً يجرِّم العبودية. على سبيل المثال، كتب ويليام غيرفاس كلارنس سميث (William Gervase Clarence-Smith) في فصلٍ عام ٢٠٠٤م أنه «قيل إن المؤتمر الإسلامي العالمي في مكة في عام ١٩٢٦م تبنّى قراراً يجرّم العبودية، وأكَّد المؤتمر الإسلامي العالمي السادس المنعقد في مقديشو عام ١٩٦٤م أن: «الإسلام يجرم استعبادَ البشر للبشر». ونقل ذلك في مصادره: موراي غوردون (Murray Gordon) في كتابه: **العبودية في العالم العربي** (*Slavery in the Arab World*)، والذي استشهد به بدوره نورمان أندرسون (Norman Anderson) في كتابه: **إصلاح القانون في العالم الإسلامي** (*Law Reform in the Muslim World*) (١٩٧٦)، إلا أنه لا يوجد شيء يتعلَّق بالرق في تلك الصفحة من كتاب أندرسون ولو من بعيد، ولا تظهر معلوماتٌ عن إعلان ذلك المؤتمر في أي موضِعٍ من الكتاب.

وعلى حدِّ علمي، فقد أثيرت مسألة الرقّ مرةً واحدةً فقط في مؤتمر العالم الإسلامي عام ١٩٢٦م الذي عُقد في مكة. أقرّ مارتن كرامر (Martin Kramer) ذلك في هوامش كتابه: **الإسلام المحتشد** (Islam Assembled). وقد أثيرت هذه المسألة بناءً على حثٍّ بريطانيٍّ وفقاً لتقارير بريطانية مِن قِبل سيد محمد كفاية الله، رئيس جمعية العلماء الهندية، خلال الدورة السادسة عشرة للمؤتمر (٣ تموز/يوليو ١٩٢٦م). ووفقاً لتقريرٍ حول تلك الجلسة لخَّصتْه الصحافةُ العربية، سأل كفاية الله (أترجم كلامه عن الفرنسية):

«يجب على المؤتمر، نظراً إلى أنّ النبيَّ ﷺ لعَن من يبيع رجلاً ويأكل ثمنه، ولأنَّه من حيث المبدأ لا يجوز للمسلم أن يتحوَّل إلى عبدٍ، ولأنَّ العبيدَ الذين يُتَّجَرُ بهم في الحجاز الآن من كلا الجنسيْن هم مسلمون، سواء أكانوا أحراراً ولكن أُخِذوا بالقوة أم كما للمرء أن يفترض أنهم من أصولٍ حُرَّة؛ [نقترح أنه] يجب على المؤتمر تعيينُ لجنةٍ مؤلَّفة من أفرادٍ على درايةٍ بحالة العبودية بحُكْم الواقع وبحكم القانون، من أجل إجراءِ تحقيقٍ مفصَّل، وتقديم تقريرٍ إلى حكومة الحجاز، على أمل التوقُّف - طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية - عن تجارة الرقيق، التي تجري من دون مراعاة للحرية الإسلامية، ولأجل مَنْعِ أيّ استرقاقٍ يحدث بالمخالفة لأحكام الشريعة».

أضاف ملخص جدول أعمال اليوم: «تؤكّد اللجنة التنفيذية للمؤتمر هذا، وتقترح أن تتخذ حكومة الحجاز خطواتٍ لمنع أي عبودية تتعارض مع الشريعة في الحجاز. اعتمد الاجتماعُ هذا».

يبدو أن مؤتمر عام ١٩٢٦م أعرب عن قلقه فقط من تطبيق الرقّ بطريقة تخالف الشريعة وذلك باستعباد المسلمين. ولم أتمكّن من العثور على أي معلوماتٍ عن المؤتمر المزعوم لعام ١٩٦٤م الذي عُقد في مقديشو.

المصادر المستخدَمة:

William Gervase Clarence-Smith, "Islam and the Abolition of the Slave Trade in the Indian Ocean," in: Gwyn Campbell, ed., *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia* (London: Routledge, 2005), p. 138; Murray Gordon, *Slavery in the Arab World* (New York: New Amsterdam Books, 1989), p. 47; Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone Press, 1976), p. 186; Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 216, and Achille Sékaly, "Le Congrès du Monde Musulman à la Mecque: Annexe n. 24: Seizième séance," *Revue du Monde Musulman*, vol. 64 (1926), p. 201,

العدد متاح على الرابط: <https://bit.ly/3pDQiDR>.

الملحق الرابع
هل كانت مارية زوجَ النبي أم سُريته؟

إنّ الأزمة الأخلاقية الشديدة التي يمكن أن تترتب على اتخاذ النبي سُرِّيةً من الإماء بالنسبة إلى المسلمين المعاصرين، وأسلوب العلماء المسلمين المعاصرين في إعادة صياغة وضع مارية باعتبارها زوجة حرة [وليس سُرّية]؛ قد جرى تناوُلها بإيجازٍ مِن قِبَل باحثين مثل كيشيا علي، ولاقَتْ معالَجَةً قويةً وثاقبةً من عائشة هداية الله. ففي مقالتها عن صورة مارية في سياق مجموعةٍ واسعةٍ من المصادر التاريخية الإسلامية ومصادر السيرة، تَتبَّعت هداية الله الكيفية التي وصفت بها مارية. فقد أشار إليها الكثير من المؤلِّفين المحدَثين والمعاصرين ـ مثل أميرة سنبل ـ على أنها زوجٌ أو شريكٌ في علاقة زواج. إلا أنّ جميعَ المصادر التي رجعت إليها هداية الله من حقبة ما قبل الحداثة (والكثير من مصادر العصر الحديث أيضاً)، قد استخدمت كلمات: جارية، أو أُمّ ولد، أو ملك يمين، أو سُرِّيّة، ونحوَها من الكلمات الأخرى التي تعني بشكلٍ لا لبس فيه: المحظية من الإماء، أو أنثى الرقيق. يبدو أنه في العقود الأخيرة فقط تم تصوير مارية كزوجة بدلاً من كونها أَمَةً سُرِّيةً.

وضع بعض المفكّرين والناشطين المسلمين حججاً مطولة مصرِّين على أن النبي أعتقَ مارية وتزوَّجها. وكما أشارت هداية الله، فإن أحد البنود في هذه الحجَّة كان يستند إلى المؤرّخيْن الأساسييْن: الطبري (ت. ٩٢٣م) وابن كثير (ت. ١٣٧٤م)؛ حيث أدرج كلاهما مارية ضمن أزواج النبي، إلا أن إدراج السراري من الإماء ـ وبخاصةٍ من ولدت للنبي ابناً ـ مع زوجاته، ليس مفاجئاً، وليس له دلالة خاصَّة.

ربما قدَّم عالِمٌ يدعى كليف كريم (Kaleef Karim) الحُجّة الأكثر شمولاً حول هذه القضية. كان دليلُه الرئيسُ أنّ مصطلح: جارية كان يستخدم ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ بمعنى: الفتاة، وليس بالضرورة: الأَمَة. إنّ هذا صحيحٌ بالتأكيد، إلا أن الكثير من الروايات الصحيحة أشارت إلى مارية بلفظ: السُّرية (أي: الأَمَة الموطوءة) أو: أم الولد (أي: الأَمَة التي تلِد لسيدها)، وهي ألفاظٌ لا لبْسَ في معناها. عرض كريم الكثير من النقول الأخرى من المصادر الإسلامية الكلاسيكية التي تذكر ماريةَ بحسب الظاهر على أنها زوجة، إلا أنه عند الرجوع إلى المصادر الأصليّة، فإن هذه النصوص على قسميْن، إما أنه ليس فيها هذا اللفظ، أو أنها ترجمات حرة بالمعنى من العربية إلى الإنكليزية أقحمت لفظَ الزوجة.

قدَّم كريم دليلاً مقنعاً واحداً، فأورد روايةً من **المستدرك**، وهو كتابٌ في الحديث جمَعَه الحاكم النيسابوري (ت. ١٠١٤م)؛ حيث جاء فيها عن مصعب بن عبد الله الزُّبيري: «ثمَّ تزوَّج رسول الله ﷺ ماريةَ بنت شمعون». كان مصعب بن عبد الله الزبيري البغدادي (ت. ٨٥١م) من رواة الحديث المعتبرين [صدوق]، ولكن كان معروفاً على نطاقٍ واسعٍ بعلم الأنساب، وهو الذي صنَّف الكتاب المعتمد في أنساب قريش: **نسب قريش**. لقد عاش مصعب بعد قرنيْن من النبي، وهو الأمر الذي لا يستلزم بالتأكيد إهدار كلامه بأي حالٍ من الأحوال، إلا أنّ الزبيري لا يذكر أيَّ أشخاصٍ سابقين عليه في سلسلة الإسناد لخبره، فالكلام مُسنَد إليه هو. وفي ذلك السياق تذكر أربعُ رواياتٍ أخرى في **المستدرك**، بعضها بأسانيد تامَّة إلى الصحابة، تذكر جميعُها مارية بلفظ: جارية،أم ولد. على سبيل المثال، قال الزهري (ت. ٧٤٢م): «واستسَرَّ رسول الله ﷺ ماريةَ القبطية، فولدت له إبراهيم».

إلا أن هذا الدليل يؤكِّد فقط الرأيَ المشهور، وهو أن مارية كانت جارية للنبي، ولا يعارض رواية الزُّبيري. ومع ذلك، فينبغي عدم إعطاء اختياره لتلك الصياغة [تزوَّج] الكثيرَ من الوزن؛ فإن الفعل «تزوج» وإن كان يعني: «أخذها زوجةً»، إلا أنه بعد بضع رواياتٍ فقط، وبالإسنادِ نفسه من الحاكم ـ صاحب **المستدرك** ـ إلى الزبيري، يقول مصعب: «بلغني أن مارية أم ولد النبي ﷺ توفيت بالمدينة سنة سبع عشرة، وصلَّى عليها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ودفنت بالبقيع»، وهذا يعني أن الزبيري نفسه كان

يرى أن مارية كانت سُرية، وأنه استخدم فقط لفظ: «تزوّج» بمعنىً فضفاض، وهو أنها أصبحت «كواحدة من نسائه». وليست هذه المرة الوحيدة التي يُستخدَم فيها الفعل «تزوّج» بصورة ملتبسة ليعني الزواج أو وطء الإماء، كما أظهرت آن ماكدوغال (Ann McDougall). وكوْن الزبيري اعتبر ماريةً أمَةً تسرَّى بها النبي أمرٌ يدلُّ عليه أنه في كتابه عن أنساب قبيلة النبي يقول إن مارية قد أُهدِيتَ للنبي من قِبَل المقوقس (البطريرك الملكي للإسكندرية).

قد يكون من المحتمل أن الزبيري كان يقصد أن النبي قد حصل على مارية كهديةٍ ثم أعتقها وتزوجها ومن هنا جاءت عبارته: «ثم تزوج رسول الله مارية» أي إنه بعد أن أخذها تزوجها، إلا أنها في هذه الحالة لن تكونَ أمَّ ولدٍ كما وصفها الزبيري، بل ينبغي أن تذكَر بلفظ: زوجته. قد يكون الأرجح أنّ الزُّبيري ـ الذي غالباً ما كان يُظهِر التسلسل الزمني لأحداثٍ مثل الزيجات وولادة الأطفال من خلال تصدير كلّ جملة بكلمة «ثُمَّ» ـ لم يكن يعني بقوله: «ثُمَّ» شيئاً أكثر من الانتقال إلى سردِه لنساء النبي، أو إلى حدثٍ من أحداث حياة الرسول. تظهر روايته التي فيها عبارة: «ثم تزوج» مفصولةً عمَّا قبلها في كتاب: **المستدرك**، ولا تظهر في كتابه: نسب قريش، ومن ثَمَّ فإننا لا نعرف سياقها(*).

وأخيراً، قد تكون هذه النقطة بأكملها محلَّ نظر؛ فيبدو أن الطبعات المنشورة من **المستدرك** والتي فيها عبارة: «تزوَّج» (أي طبعة حيدرآباد، التي أعيد تصويرها مِن قِبَل دار الكتب العلمية، ودار الحرمين)، تحتوي على خطأٍ في نسخة المخطوطة في هذه الجملة. أما الطبعة المحققة الحديثة الصادرة عن دار التأصيل، والتي اعتمدت على أربع مخطوطاتٍ إضافية لم تُستخدَم في طبعة حيدراباد، فتجعل الجملة المذكورة أعلاه: «ثُمّ ولدت لرسول الله مارية. . .»، وهكذا وردت الجملةُ أيضاً في طبعتيْن محقَّقتيْن مؤخراً لـ **المستدرك** عن دار الميمان، ودار المنهاج القويم.

ثمَّة دليلٌ آخر قدَّمه أولئك الذين يجادلون اليومَ بأن مارية كانت زوجاً للنبي، وهو حديثٌ روي في صحيح مسلم، وفيه ينصح النبيُّ المسلمين بالبر

(*) أي إنه ليس من الواضح أنه ذكر زواجها بعد قبول النبي لها كهدية، كما يفترض هؤلاء الباحثون، فنحن لا نعلم ما ذكره قبل «ثم تزوج النبي مارية» (المترجم).

بالمصريين؛ لأنّ هذه الأُمة ستتمتَّع بالحماية تحت الحكم الإسلامي (الذمة) وأنّ لهم فيها «صهراً»، أي علاقة نسب أو قرابة بسبب الزواج. يستدلُّ المؤيدون بهذا الحديث على أن النبي لم يكن ليستخدم هذه الكلمة لو كانت مارية سُريةً، فإن هذا اللفظ يناسب الزوجة. لكن هذه رواية واحدة فقط لهذا الحديث، وليست الرواية الرئيسة الواردة في مسلم. تقول الرواية الأساسية للحديث: «فإنّ لهم ذِمَّةً ورحِماً»، وهذا يعني أن الأقباط ينحدرون من رَحِم العرب نفسها. وفي الواقع، فإن روايات هذا الحديث التي تتضمَّن كلمة: «صهراً» ليست سوى تردُّد من أحد رواة الحديث: «.. أو قال: ذمة وصهراً». فَهِم الشُّراح ـ مثل النووي (ت. ١٢٧٧م) ـ هذا الحديثَ على أنه إشارة إلى أن هاجر زوجَ إبراهيم كانت مصرية، ويذكر النووي أن العبارة البديلة: صهراً ستكون هنا إشارةً إلى مارية، لكن هذا لا يعني أنه اعتقد أنّ هذا يعني أنها كانت زوجاً للنبي، خاصةً أن النووي يقول صراحةً إن النبي ﷺ: «تسرَّاها» في أعماله الأخرى. إضافةً إلى ذلك، ذكرت رواية ترجع إلى القرن التاسع في كتاب: **فتوح مصر** أنّ عُمَر مولى غفرة شرح كلمة: «صهر» أن سببها «أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم تسرّر فيهم».

وخلاصة القول أنّ الدليل الوحيد على أن مارية كانت زوجاً للنبي وليست سرية له؛ إمَّا أنه قليلٌ جداً، ولا يمكن الاعتماد عليه، أو أنه ملتبس، وأمّا الأدلةُ التي تُعرّفها صراحةً على أنها كانت: سريةً للنبي فهي كثيرةٌ بصورة ساحقة. وهنا سؤالٌ آخر يقلِّل من احتمالية أن تكون ماريةُ زوجاً لا سُرِّية: لماذا ينشر المسلمون الأوائل فكرة أنها كانت أَمَةً سُرِّية إذا لم تكن كذلك بالفعل؟ لماذا لم يقدِّموا أيَّ مقاومة تُذكر لهذه الفكرة حتى أصبحت المعلومة الوحيدة المتاحة لدى أصحاب السِّيَر والمؤرخين والفقهاء؟ ما الأجندة التي سيخدمها هذا الفِعْل؟ أظهرت إليزابيث أورِبان (Elizabeth Urban) كيف أن المتنافسين على الخلافة أو الحُكم، والذين كانوا أبناء إماءٍ قد استحضروا شخصياتٍ مثل هاجر ومارية للرد على محاولة استخدام أصلهم لإهانتهم. ولكن يبدو من غير الراجح أنّ مِثْلَ هذا الإجماع التاريخي يمكن أن يصنعه عددٌ قليل من المطالبين بالسلطة المتناثرين في بعض النزاعات الأسرية.

ظهرت نظرية رائعة من كاي أورنبيرغ (Kaj Öhrnberg)، الذي قدم تفسيراً

تاريخياً مُرَاجعيّاً ـ تنقيحيّاً ـ(*). يذكر كتاب تاريخ مسيحي سرياني يرجع إلى نحو ٦٧٠م أن الشّاه الفارسي الساساني كان له زوجتان، تُدعى أولاهما: شيرين (فارسية)، والثانية تدعى: مارية (بيزنطية). بعد ثلاثة قرون تحكي الملحمة الفارسية الشاهنامة للفردوسي (ت. ١٠٢٠م) أنّ الإمبراطور البيزنطي خطب ابنتَه مارية إلى الشاه. وبما أن هاجر قد قدِمت من مصر، وبما أن الروايات المشهورة حول إهداء المقوقس مارية للنبي تذكر أن أختها سيرين/ شيرين قد قُدِّمت معها كهدية؛ فقد اقترح أورنبيرغ أن المسلمين قد جمعوا بين هذه الشخصيات والروايات في عملٍ من أعمال «النقل» التاريخي. فكما تزوج الشاه الفارسي من مسيحية تُسمَّى: مارية، وفارسية تُسمَّى شيرين؛ فقد تقبَّل النبيُّ فتاتين، تدعيان: مارية وسيرين/ شيرين. وكما جاءت هاجر الأمَة من مصر وأنجبت لـ إبراهيم ابناً ووريثاً نبويّاً، فقد جاءت مارية الأَمَة من مصر وأنجبت لمحمّدٍ إبراهيم، الذي كان ـ وفقاً لأحاديث مختلفٍ في صحتها ـ خليفةً لمحمد ﷺ في النبوة لو عاش بعد الطفولة. ومن ثَمَّ كان من الواجب أن تكون مارية «أمَةً»؛ لأنه كان من الواجب أن تتوافق مع هاجر.

إنها نظرية جذّابةٌ حقاً، لكنها تعاني من عيبيْن. **العيب الأول**: هو عيب تشترك فيه جميع أعمال المراجعيّين حول تاريخ الإسلام المبكِر، وهو أنها تتطلّب مِنّا أن نؤمن بمؤامراتٍ مُعقَّدةٍ من أجل الاختلاق الجماعي، في فترة كان المسلمون يتقاتلون فيها حرفيّاً في حروبٍ أهلية؛ للادعاءات الدينية والفقهية والهوية الثقافية، وأمور أخرى، والتي يفترض أنها مُزَوّرة، وبمثل هذا الإجماع الإعجازي. **والعيب الثاني**: أنه ربما كانت بعض الأطراف تحاول تكرار قصة الحاكم الأسطوري وزوجاته، ولكن ربما يكون بطريرك مصر هو الذي اختار اسمي: مارية وسيرين/ شيرين للأَمَتيْن اللتين أرسلهما من أجل تهدئة النبي وإغرائه بالإشارة إلى التقاليد الإمبراطورية. يبدو هذا الاحتمالُ أرجحَ بكثيرٍ من أن يكون المجتمع المسلم المنتشر عبر الشرق الأدنى بأكمله وشمال أفريقيا وإيران، وغرق في ثلاث حروبٍ أهليَّة في القرن والنصف الأول من تاريخه؛ قد توافق على اختراع قصة ماريةَ كأَمَةٍ تسرَّى بها النبي.

(*) نسبة إلى النظرية الاستشراقية المعروفة بالمراجعية ـ وقد تسمى التعديلية أو التنقيحية ـ، والتي تعيد النظر في المعلومات الأساسية للإسلام، على غرار وجود النبي أو كونه عاش في مكة! (المترجم).

المصادر المستخدَمة:

Aysha Hidayatullah, “Māriyya the Copt: Gender, Sex and Heritage in the Legacy of Muhammad’s Umm Walad,” *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 21, no. 3 (2010), p. 226; Kecia Ali: *Sexual Ethics and Islam*, 2nd ed. (London: Oneworld, 2016), pp. 57-58, and *The Lives of Muhammad* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), pp. 132 and 186, and Kaleef K. Karim, “The Prophet Muhammad’s Wife Mariyah,” <https://discover-the-truth.com/2016/07/14/prophet-muhammeds-wife-mariyah-maria/>; E. Ann McDougall, ““‘To Marry One’s Slave is as Easy as Eating a Meal”: The Dynamics of Carnal Relations within Saharan Slavery,” in: Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne, eds., *Sex, Power and Slavery* (Athens, OH: Ohio University Press, 2014), pp. 140-166; Elizabeth Urban, “Hagar and Mariya: Early Islamic Models of Slave Motherhood,” in: Matthew S. Gordon and Kathryn A. Hain, eds., *Concubines and Courtesans* (New York: Oxford University Press, 2017), p. 225, and Kaj Öhrnberg, “Māriya al-qibṭiyya Unveiled,” *Studia Orientalia*, vol. 55, no. 14 (1984), pp. 297-303.

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك** (حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.])، ج ٤، ص٣٨ - ٤٠ وج ٧، ص٧٣؛ مصعب بن عبد الله الزبيري، **كتاب نسب قريش**، تحقيق ليفي بروفنسال، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص٢١؛ **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ج ١٥ - ١٦، ص٣٣١، **وتهذيب الأسماء واللغات**، تحقيق عبده علي كوشك، ٤ ج (المنامة: وقف مكتبة نظام اليعقوبي، ٢٠١٣)، باب وصية النبي بأهل مصر ، ج ٢، ص٨٠٥؛ عبد الرحمن بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق محمد صبيح (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ج ١٤؛ **سنن ابن ماجه**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على ابن رسول الله وذكر وفاته. انظر أيضاً:

<http://www.ahlalhdeeth.com/vb/archive/index.php/t-9632.html>.

شكراً لصديقي وزميلي منتصر زمان الذي أوقفني على خطأ النص في بعض طبعات **المستدرك**.

الملحق الخامس

هل كانت الحرية حقّاً من حقوق الإنسان في الشريعة؟

وضعت منظمة التعاون الإسلامي: إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام (١٩٩٠م) واعتمدته كمُقابل للإعلان العالمي لحقوق الإنسان. تنصُّ المادة (١١) (أ) من إعلان القاهرة على أن «البشر يولَدون أحراراً، وليس من حقِّ أحدٍ استعبادهم أو إذلالهم أو اضطهادهم أو استغلالهم، ولا يمكن أن يكون عبداً إلا لله ﷻ». وبعد استشارتي الباحثين في مجال حقوق الإنسان الذين درسوا إعلان القاهرة، لم أتمكَّن من العثور على أي معلوماتٍ حول كيفية صياغة الإعلان أو تسويغ محتوياته بناءً على تقليد الشريعة الإسلامية. هل اعتُبِرت الحرية تاريخيّاً حقّاً من حقوق الإنسان في الإسلام؟

يبدو أن التقاليد الفقهية الإسلامية كانت من أوائل من أسّس لـ «حقوق الإنسان»؛ فمنذ أواخر القرن السابع الميلادي على الأقل كان الفقهاء المسلمون يشيرون إلى «حقوق العباد» (أي: البشر) أو «الحقوق الآدمية»، وتعني الحقوق التي يمتلكها جميعُ الناس، سواء أكانوا مسلمين أم لا. لقد استخلص الفقهاء المسلمون هذه الحقوق من نصِّهم المقدَّس وخطابهم الشرعي لتشكيل إطارٍ من الحقوق الأساسية للمِلْكِيّة والعَقْد والأمن. وتضمّنت هذه الحقوقُ المفاهيمَ العامَّةَ للحقِّ في الملكية والسلامة البدنية وبعض الإجراءات القانونية الواجبة. لم توضَعْ هذه المفاهيم بشكلٍ واضحٍ مِن قِبَل الفقهاء الأوائل، ولكنها وجدت التعبيرَ عن نفسِها من خلال تفسيرِ الأحكام الثابتة المستمدَّة من نصوص الأدلة في الفقه.

وفي القرن الحادي عشر تلاقى هذا الخطاب حول حقوق العباد/ الحقوق الآدمية مع المنطق القانوني الطبيعي المحدود الذي كان يتعمَّق بين

المنظِّرين الفقهيين [الأصوليين]، خاصةً مع النقاش الدائر حول مقاصد الشريعة. اقترح الأصولي الأشعري الجويني (ت. ١٠٨٥م) أنّ تحريم الخمر في الشريعة يهدف إلى الحفاظ على السلامة الجسدية (الدم)، والعِفّة (الفروج)، والملكية (الأموال)، وهو المفهوم الذي طوَّره تلميذه الغزالي (ت. ١١١١م) إلى الكليات الخمس الشهيرة التي تشكّل (مقاصد الشريعة)، وهي: حماية سلامة الحياة (النفس)، و(العقل)، و(الدين)، والنَّسَب/الأبوة (النسل)، والممتلكات (المال). يمكن اعتبار «حقوق الإنسان» الإسلامية هذه المتعلِّقة بحُرْمة الجسد والممتلكات بمنزلة نظائر أو ربما رُوَّاد سابقين لهذه المقاصد.

فرَّق الفقهاء المسلمون بين «حقوق الإنسان» و«حقوق الله». ومثَّلت هذه المجموعة الأخيرة من الحقوق نظيراً لجرائم وجوانب القانون العام في التقاليد القانونية المدَنية وتقاليد القانون العام. وقد ضمَّت هذه الحقوقُ عدّةَ فئات أو جوانب. **فأولاً**: تضمّنت «حقوق الله» جرائمَ الحدود. **ثانياً**: كما لاحظ بابر جوهانسن، فقد تضمَّنت هذه الحقوقُ حقوقَ الدولة والمجتمع على الأفراد في شؤون النظام العام، والتي جعلت جرائمَ مِثل القتل أو الاغتصاب جرائمَ «عامة»، وهنا كانت عبارتا «حق الله» و«حق العامة» مترادفتيْن.

وأخيراً: شملت «حقوق الله» الرقّ؛ لأن الحرية حقٌّ من حقوق الله. وذلك لأنه وفقاً للشريعة: (١) يُولَد البشر أحراراً ولا يجوز استرقاقهم إلا بالوسائل الشرعية، (٢) ما يجعل الإنسانَ مستعبداً كُفْرُه، وحق الله المطلق [على العباد] ـ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ـ أن يعبدوه وحده [ولا يشركوا به شيئاً]، (٣) لا يحدث الاسترقاق إلا من خلال الدولة الإسلامية ومن ثَمَّ فهو يقع تحت عنوان «حقوق الله» باعتباره قانوناً عامّاً، (٤) أنه في حالة الإماء، تُبيح حالةُ الرقّ إقامةَ علاقةٍ جنسية مشروعة محتملة مع مالِكِها الذَّكَر، ومن ثَمَّ الدخول في عالَمِ جرائم الحدود بجريمة الزنى.

يظهر عنصرُ «حق الله» في الرقّ بشكلٍ أوضح في أحكام التحرير (العتق). ومن ثَمَّ شرح العالم العثماني شيخ زاده (ت. ١٥٤٤م) أن أقارب الضحية المستحقين للدية في جريمة القتل الخطأ التي حدَّدها القرآن: ﴿وَمَا

كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]؛ لا يجوز لهم التنازل عن تحرير العبد المؤمن المصاحب للدِّية، وإن كان يجوز لهم ألا يأخذوا الدية من القاتل لأنها حقٌّ لهم، ولكن كفارة تحرير العبد لا يجوز التنازل عنها لأنها (حق الله).

وإذا كانت الحرية حقاً لله، فهل هي أيضاً حقٌّ من حقوق الإنسان في الشريعة؟ وبعبارةٍ أخرى، هل كان ذلك مثلَ الحق في العِصمة الجسدية والحق في المِلْكية الذي أقرّتْ به الشريعةُ لجميع البشر بغضِّ النظر عن الدين؟ تظهر الحرية باعتبارها (حقّاً) جنباً إلى جنبِ الحرمة الجسدية والمِلْكية في كتُبِ جماعةٍ ثانوية من الأصوليين الحنفية في القرون الوسطي. وقد اقترحوا ذلك نتيجةً طبيعيّةً لمزاعمهم غير العادية بأن جميع البشر قد وُلدوا بحالةٍ من الاستعداد لقَبول الالتزامات [الذِّمة]، وما سماه مرتضى بدير (Murteza Bedir) «إمكانية الالتزام»، لأجل المسؤولية والثقة التي وضعها اللهُ في البشرية، ليس لأنهم مُنِحوا ذلك بالوحي، ولكن بسبب كونهم بشراً. قال الفقيه الحنفي الدبوسي (ت. ١٠٣٩م) إنه كي يكون الإنسان قادراً على مثل هذه الإمكانية للالتزام [الذِّمَّة]؛ يجب أن يولد الإنسان «ويثبت له حقُّ العِصمة والحرية والمالِكِيّة».

يذكر بعضُ العلماء المسلمين اليوم نصَّ الدبوسي كدليلٍ على أن الشريعة تتصوّر حقَّ الإنسان في الحرية. إلا أنّ هذا مضلِّل. وذلك أنهم يتبنَّون افتراضاً خاطئاً حول المصطلح المشترك «حق». فبخلاف التأكيد الحديث لحقوق الإنسان على أنه لا يمكن استعباد أي شخصٍ من الناحية القانونية، فإنَّ حقَّ الحرية لدى هؤلاء العلماء الحنفية لم يكُن حقاً لا يجوز تقييده كالحق المقدَّس الذي ذُكر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦م في المادة (٨,١). لقد رأى عُلماء مثل الدبّوسي أنّ الحُرّيّة هي الحالة الطبيعية الواجبة للبشر، إلا أنّ هذا لم يكن مختلفاً قطُّ عن القاعدة التي اتفق عليها جميع العلماء المسلمين بأن «الأصل في الإنسان الحرية»، فقد كان يمكن تغيير هذه الحالة الطبيعية بشكلٍ شرعيّ. يعترف الدبوسي بأنّ الحقوق الثلاثة المتعلِّقة بالعصمة الجسدية والقُدرة على التملُّك والحرية موجودةٌ في النوع البشري بصورة

كليَّة، ولكنها قد تتخلَّف عن الأفراد، فكما يجوز أن تُسلَب الحياةُ والممتلكات من شخصٍ ما لسببٍ عادل، يعتقد الفقهاء المسلمون أن الحرية قد تضيع عندما يصبح شخصٌ ما مسترقّاً بصورة شرعيّة. ففي الشريعة الإسلامية ما قبل الحداثة، يُفترض أن يُصبح الأسرى غير المسلمين وغير الذميين في الحرب، وغير المسلمين من خارج الأراضي الإسلامية المشتَرَوْن من تُجَّار الرقيق - مُستَرقِّين بصورة شرعيّةٍ. وحتى إن اعتنق العبد الإسلامَ، أو أصبحت المرأة الأمَة المسلمةُ أُمّاً لطفل (ليس من مالِكِها)، ويولد الطفلُ مُسْلِماً؛ فقد كان يُنظر إلى حَقِّ الملكيّةِ الذي لمالِكِها على أنه ناسِخٌ للحرية التي هي الحالة الإنسانية الطبيعية، حتى وإن كان السبب النظري لفقدان هذه الحالة الطبيعية - أي الكفر - غيرَ منطبقٍ على هذه الحالة.

المصادر المستخدمة:

Anver Emon, "Ḥuqūq Allāh and Ḥuqūq al-'Ibād: A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime," *Islamic Law and Society*, vol. 13, no. 3 (2006), pp. 325-391, and Miriam Hoexter, "Ḥuqūq Allāh and Ḥuqūq al-'Ibād as Reflected in the Waqf Institution," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 19 (1995), pp. 133-156; Baber Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanafite Law," in: Ernest Gellner and Jean-Claude Vatin, eds., *Islam et politique au Maghreb* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1981), pp. 300-301;

إسماعيل بن يحيى المزني، **المختصر**، تحقيق عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ص١٣٣؛ عبد الملك الجويني (إمام الحرمين)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ٢ ج (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠)، ج ٢، ص٧٤٧؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ص١٧٤ و١٧٩؛ **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب اسم الفرس والحمار؛ محيي الدين شيخ زاده، **حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي**، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج ٣، ص٣٨٤؛ أبو زيد الدبوسي، **تقويم الأدلة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ج ١، ص٤١٧ - ٤١٨ (شكراً لـ أرنولد ياسين (Arnold Yasin) على النقليْن

الأخيرين)، وعلاء الدين عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود عمر، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٤، ص٣٩٩.

حول عنصر حق الله في مسألة العتق، انظر: أبو بكر بن المنذر، **كتاب الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق خالد إبراهيم السيد، ١١ ج (الفيوم: دار الفلاح، ٢٠٠٩)، ج ١١، ص٤٢٨؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **المجموع**، تحقيق محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، [د. ت.])، ج ١٦، ص٥١٥؛ أبو عيسى سيدي المهدي بن محمد الوزاني، **المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، تحقيق عمر عماد، ١٢ ج (الدار البيضاء: مطبعة فضالة، ١٩٩٧)، ج ١٠، ص٣٣٣، وبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح البداية**، ٨ ج (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٩٩٦)، ج ٣، ص٤٣١. وحول عنصر حق الله في الوضع الجنسي للمرأة الأَمَة، انظر: علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي، **معين الحكام فيما يطرد بين الخصمين من الأحكام** (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩٢)، ص١٦٨ (نقلاً عن أبي حنيفة)؛ Rainer Osswald, *Sklavenhandel und Sklavenleben zwischen Senegal und Atlas* (Würzburg: Ergon, 2016), p. 30,

(وقد ناقشها العالم المالكي: الدسوقي [ت ١٨١٥م]).

الملحق السادس
استرقاق المسلمين المرتدين أو إعلان ردّة المسلمين

بشكل عامٍّ ونظريٍّ، لم تقدّم المبادئُ الرئيسة في الفقه السُّني فيما يتعلّق بالردة والتكفير نموذجاً قويّاً جداً للاسترقاق. في الواقع، اعتمدت قدرةُ أهل السُّنّة على استرقاق أفراد طائفة أو جماعة اعتبرتهم السُّلطاتُ السُّنية مرتدّين أو كفّاراً [أصليين] على الرغم من أن هذه الجماعة تعرِّف نفسَها على أنها مسلمة، اعتمد ذلك بشكلٍ أساسيٍّ على كون تلك الجماعة تقع خارج حدود الدولة السُّنية المعنيّة أم خارجها. فقد كان أولئك الموجودون داخل الحدود محصَّنين دائماً من الاسترقاق، في حين كان يُنظر إلى الموجودين في الخارج ـ في بعض الأحيان ـ على أنهم أهداف مشروعة للاسترقاق[1].

ذكر العالم المعتزلي في القرن العاشر الكعبي (ت. ٩٣١م) أنه ما دامت الفرقة المبتدعة تُعتبر جزءاً من الدِّين الإسلامي (المِلَّة)، فلا يجوز استرقاقهم هم ولا أطفالهم. كان الموقف السُّني الرئيس مرتبطاً بفرض الجزية، التي ضُرِبت على الأقليات غير المسلمة التي سُمِح لها بالعيش تحت حكم المسلمين. ووفقاً لهذا المعيار، كانت إحدى هذه المجموعات هي تلك الأديان أو الفرق المؤهّلة لدفع الجزية (أي جميع المجموعات الرئيسة، ومنهم الهندوس واليزيديون). فإذا كانت هذه المجموعات داخل دار الإسلام، فإنهم يكونون ذِمِّيين محميين؛ وأمّا إذا كانوا خارج دار الإسلام، فقد كانوا كفّاراً يجوز استرقاقهم. تتألّف المجموعة الثانية من أولئك الذين

(١) موفق الدين عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، تحقيق عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، ١٢ ج (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٦)، ج١٠، ص٩٣.

يعتبرون غير مؤهلين لدفع الجزية. فمثل المجموعة الأولى المذكورة، إذا وُجِدت هذه المجموعة خارج دار الإسلام، فإنه يجوز محاربتهم واسترقاقهم، إلا أنهم بخلاف المجموعة الأولى إذا عُثِر عليهم داخل دار الإسلام، فيجب أن يُطلب منهم التوبة، وأن يُقاتَلوا إذا رفضوا اعتناق الإسلام.

اشتملت هذه الفئة الثانية على الفِرق «الإسلامية» التي وضعتها معتقداتها خارج حظيرة الإسلام، مثل الشيعة الصفويين، وحركة القرامطة في القرنين التاسع والعاشر؛ حيث اعتُبِرت هذه الفِرَق مرتدةً، ويجب إمّا أن يتوبوا أو يُقتلوا. ولم يكن الاسترقاق خياراً لرجالهم، ونادراً ما كان خياراً لنسائهم (انظر ما سيأتي). واعتبر معظم علماء أهل السُّنة أنه يجوز استرقاق أطفال المرتدين الصغار؛ حيث افترضوا أنهم كفّارٌ مثل آبائهم، لكنّ صِغَرَهم كان يعني أنهم لم يرتكبوا جريمة الردة. ومن ثَمَّ فقد استعبد الخليفة علي بن أبي طالب أبناء قبيلة ناجية الذين ارتدوا خلال حروب الردة. ولم يُجِز القول المعتمد في المذهب الحنبلي باسترقاق أولاد المرتدين؛ لأن ولادتهم في الإسلام قد عصمتهم من ذلك[٢].

تستلزم مسألة الآراء السُّنية حول الشيعة الإمامية اهتماماً خاصاً في ضوء استرقاق المسلمين الشيعة الفارسيين من قِبَل التُّركمان والأوزبك السُّنة. إنّ هذه المناقشة معقَّدة؛ لأنه على الرغم من أنّ الكُتَّاب السُّنَّة غالباً ما يقولون إنهم يصدرون أحكامَهم على فرقة مستقلة يسمّونها الرافضة (أي الشيعة الإمامية)، فإنهم في أحكامِهم على الأشخاص المعيّنين بالإسلام أو الكفر يركّزون غالباً على أفعالٍ أو اعتقاداتٍ محدّدة، لم تكن من الخصائص الثابتة للشيعة الإمامية، مثل شتم أبي بكر وعمر. فقد حضّ بعضُ العلماء الشيعة على هذا السبِّ في أوقات مختلفة، وغضّ البعضُ الآخر منه في أوقاتٍ

---

(٢) المصدر نفسه، ج١٠، ص٩٣ ـ ٩٤؛ أبو القاسم الكعبي البلخي، **كتاب المقالات**، تحقيق حسين خانصو (إسطنبول: كورامر، ٢٠١٨)، ص٣٧٩؛ عبد القاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين** (إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٧)، ص٢٩٢ ـ ٢٩٣ و٣٢٢ ـ ٣٣٢؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج١، ص٣٠١؛ يحيى بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص٦٩، وأبو يعلى بن الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص٢٧٣.

أخرى، في حين أنه غالباً ما تتجاهل الممارسة الشعبيةُ رأيَ العلماء تماماً[٣]. وكما هو الحال في كثيرٍ من الأحيان، توجد أحكامٌ سُنِّيّة حول حُكم الشيعة الإمامية في الكتب العامَّة عن العقيدة أو الكتب التي تعالج القضية الكبرى للتكفير، إلا أن هذه الأحكام مستمدَّة من المناقشات المذكورة آنفاً حول الأحكام المتعلِّقة بأفعالٍ أو اعتقاداتٍ معيَّنة، وغالباً ما تفترِض مِثلُ هذه الكتب العامَّة أنّ مبادئَ وممارساتٍ مثل شتم الخلفاء الأوائل هي مرادفة للتشيُّع.

ونظراً إلى أنّ قائمة الممارسات أو الاعتقادات الشيعية التي يستهدفها المؤلِّفون السُّنةُ بشكلٍ عامٍّ تستوعِبُ عادةً بعضَ العناصر التي تُعَدُّ سماتٍ ثابتةً للمعتقد الشيعي الإمامي (مثل رفض شرعية الخليفتيْن الأوليْن)، أو هي موجودةٌ لدى الشيعة الإمامية، أو تُمارَس في بعض المناطق وفي مراحلَ ما في عالم ما بعد العصور الوسطى؛ فسوف أتعامل مع المناقشات السُّنية التي سألخصها فيما يأتي على أنها تنطبق على الشيعة الإمامية بشكلٍ عامٍّ ما لم أبيِّن خلافَ ذلك. من المهم أن نلاحظ أن الفتاوى السُّنية حول حكم الشيعة الإمامية قد جرى تشكيلُها باستمرار من خلال السياقات السياسية التي كُتبت فيها[٤].

الموقف الأكثر تكراراً وقُوّةً في الفقه السُّني ما قبل العصر الحديث وكثير منه في العصر الحديث هو أن الشيعة الإمامية كُفّار، ويرجع ذلك في الغالب إلى رفضِهم شرعيةَ خلافةِ الخُلفاء الثلاثة الأوائل بعد النبي، وذلك بالإضافة إلى العادة الشيعية في شتم الخلفاء الأوائل. وقد أصرّ العلماء الذين

---

(٣) يصر [محمد سعيد] الطباطبائي الحكيم على أن الموقف الأساسي للإمامية هو عدم تكفير أيٍّ من الصحابة، على الرغم من أنه يقرُّ بصعوبة الإجابة عن اتساع المعتقد والممارسة الشيعية حول هذه القضية. في حين أنه يدافع عن سبِّ الصحابة باعتباره فعلاً قد مارسه الصحابة تجاه بعضهم. انظر: محمد سعيد الحكيم الطباطبائي، **في رحاب العقيدة**، ط٤ (القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٤)، ج١، ص٣٩ ـ ٤٠ و١٥٣ ـ ١٥٥. انظر أيضاً: Etan Kohlberg, "The Attitude of the Imāmī Shī'īs to the Companions of the Prophet," (PhD Dissertation, University of Oxford, 1971), pp. 32-46 and 206-227.

(٤) انظر على سبيل المثال: Amalia Levanoni, "Takfīr in Egypt and Syria during the Mamlūk Period," in: Camilla Adang [et al.], eds., *Accusations of Unbelief in Islam* (Leiden: Brill, 2015), pp. 155-188, and Guido Steinberg, "Jihadi-Salafism and Shi'is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism," in: Roel Meijer, ed., *Global Salafism* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 107-125.

يدافعون عن هذا الموقف ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ على أن مَنْ يشكّ في أن الشيعة كُفَّار فإنه هو نفسُه كافرٌ. كان الظهور الأكثر حِدَّة لهذا الموقف القاسي هو الرأي الذي قاله العالِم الحنفي العثماني نوح الحنفي (ت. ١٦٦٠م)، الذي كتب أنه يجب محاربة الشيعة وقتلهم حدّاً إما لبغيهم ونشرهم الفسادَ في الأرض، أو عقوبةً على الردة، وأنه لا تُقبَل توبتُهم، وتُسترق نساؤهم؛ لأنه وفقاً للمعتمد في المذهب الحنفي يجوز استرقاق المرتدة إذا دخلت دار الحرب، كما يجوز استرقاق أطفالهم لأنهم يتبعون أمهاتِهم في الرق. وأخيراً، يجب معاملة من يَبْقَى من الشيعة الإمامية باعتبارهم مشركين، ما يعني أنه لا يمكن السماح لهم بالبقاء في العالم الإسلامي أو حتى دفع الجزية[٥]. وبعد عقود تكرَّر هذا الرأيُ إلى حدٍّ كبير من شيخ الإسلام العثماني عبد الله أفندي (ت. ١٧٤٣م) خلال جولة أخرى من الحروب بين العثمانيين والصفويين: حيث حكم بأنّ الشيعة الفرسَ مرتدون يجب قتلهم ما لم يرجعوا إلى الإسلام، ويجوز استرقاق نسائهم وأطفالهم. قدَّم عبد الله أفندي عنصراً أكثر خطورة أيضاً؛ إذْ لم يصنِّف الشيعة على أنهم مرتَدُّون عن الإسلام فحسب، ولكن حكم عليهم ببساطة أنهم كفارٌ [أصليون] لم يكونوا مسلمين في الأصل، ومن ثَمَّ فإنَّ الأراضي الشيعية التي يغزوها الجيشُ المسلمُ (السُّني) هي كأرض أي كفارٍ أصليين، يجوز استعبادُ سكَّانها جميعاً[٦].

ومع فرقة القزلباش الشيعية التابعة للشاه الصفوي إسماعيل (المتوفى عام ١٥٢٤) تفاقمت القضية إلى حدٍّ كبيرٍ بسبب الميول الإباحية [التحلُّل من التكاليف] لدى الصفويين الأوائل واعتقادهم الغالي بأن الشاه هو الله المتجسد على الأرض. فبالنسبة إلى العثمانيين مثل شيخ الإسلام ابن كمال (ت. ١٥٣٤م) وأبي السعود (ت. ١٥٧٤م)، دفع هذا الحركة الصفوية بوضوحٍ إلى منطقة الكفر، ومن ثَمَّ حكموا بأنهم مرتدّون، وأن الأرض التي يسيطرون عليها هي دار حرب، ويجوز استعبادُ نسائهم وأطفالهم (على الرغم

---

(٥) منقول من كتابٍ نسخه عبد الله أفندي، نقله محمد أمين بن عابدين، **كتاب العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، ٢ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج١، ص١٠٢ ـ ١٠٣. توجد فتوى نوح أفندي ضمن مجموعٍ مخطوطٍ، معنونةً بـ «رسالة في وجوب مقاتلة الروافض وجواز قتلهم»، ٤ب ـ ٧أ.

(٦) Yenishehirli ‘Abdallāh Efendī, *Behcetü'l-Fetâvâ*, edited by Süleyman Kaya [et al.] (Istanbul: Klasik, 2011), pp. 189-192.

من أنّ أبا السعود قد تسامح مع أي طفلٍ يبلغ فوق خمس أو ست سنواتٍ من الذين نطقوا بالشهادة)، وأما رجالهم فإمّا أن يعودوا إلى الإسلام أو يُقتَلوا(٧).

أما الموقف السُّني الثاني من الشيعة، والذي يبدو أقلَّ بروزاً في الكتابات السُّنية، ولكنه الذي جرى اتباعُه تاريخياً على نطاقٍ أوسع من حيثُ الممارسة؛ فإنه يعتبر الشيعة مجرد مبتدعة (مبتدعة،زنادقة،ضالين) وليسوا كفاراً. وقد عبَّر ابن تيمية (ت. ١٣٢٨م) عن ذلك بوضوحٍ عندما شرح أن الشيعة الإمامية مسلمون أو مؤمنون ظاهراً وباطناً، على الرَّغم من أنه اعتبر أن علماءهم منافقون وزنادقة. وأوضح الغزالي (ت. ١١١١م) أن إنكار خلافة الخلفاء الثلاثة الأوائل لا ينقض أي أصولٍ من أصول الدين، وأيَّده المتكلم الكبير التفتازاني (ت. ١٣٩٠م). وحذَّر ابن أبي العز الحنفي (ت. ١٣٩٠م) من تكفير الشيعة، وحذَّر الملا علي القاري (ت. ١٦٠٦م) من الإفراط في التعميم والمبالغة. ولم يكفِّر ابن عابدين (ت. ١٨٣٦م) من الشيعة إلا الذين قالوا بالاعتقادات الغالية مثل إن جبريل أخطأ في النزول بالوحي على محمد ﷺ لا عليّ، أو اتهام عائشة بالزنى(٨).

---

(٧) Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları* (Istanbul: Kapı, 2012), pp. 138-139.

انظر أيضاً: محمد بن حسن الكواكبي، **الفوائد السمية شرح الفوائد السنية**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٥)، ج٢، ص٣٩٦؛ **الفتاوى الهندية**، ٦ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]، إعادة طباعة: القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٨٩٣)، ج٢، ص٢٦٤، وأحمد بن سليمان بن كمال باشا، **مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا**، تحقيق حمزة البكر [وآخرون]، ٨ ج (إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٨)، ج٥، ص٤٥٧ ـ ٤٦١.

انظر أيضاً: Vladimir Minorsky, *Medieval Iran and its Neighbours*, collected Studies Series (London: Variorum Reprints, 1982), chap. 8: "The Poetry of Shah Ismā'īl".

(٨) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦)، ج٢، ص٤٥٢ ـ ٤٥٣؛ Denise Aigle, "The Mongol Invasion of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīya's Three "Anti-Mongol" Fatwas," *Mamlūk Studies Review*, vol. 11, no. 2 (2007), p. 99;

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص١٢٢؛ علي بن علي بن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (عمّان: الدار الإسلامي، ١٩٩٨)، ص٣٢٠ ـ ٢٤؛ سعد الدين التفتازاني: **شرح الأربعين النووية** (إسطنبول: المطبعة العامرة، ١٨٩٨)، ص٦٠، و**شرح العقائد النسفية**، ج١، ص٢٠٦؛ محمد أمين بن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ٨ ج (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ج٤، ص٢٧٣؛ الملا علي القاري، **مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري**، تحقيق ماهر أديب حبوش [وآخرون]، ٨ ج (إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٦)، ج٦، ص٣٤٨ وما بعدها، ص٣٦١ ـ ٣٦٣، =

واختلف الشافعية في تكفير الشيعة(٩).

وعلى الرغم من نوبات العُنْف الطائفي، فإنَّ هذا الرأي الأكثر تساهُلاً كان هو الذي يميّز المعاملة العامة للشيعة مِن الفقهاء والحُكام والمجتمعات المسلمة السُّنّية. إضافةً إلى ذلك، فإنّه بغضِّ النَّظَر عما إذا كان الشيعةُ كفّاراً أم لا، فإن القاعدة والممارسة العامة بين المسلمين السُّنة فيما يتعلّق بجماعات الأقلية التي كانت تُعتبر كافرةً أو حتى مرتدة، كانت أنها تُترك وشأنَها بشرط ألا تنشر اعتقاداتها أو تُخِلّ بالنظام، كما يتضح من معاملة أهل السُّنة لجماعات الخوارج التي كانت موجودةً على أطراف الأراضي السُّنية. حتى إنّ شيخ الإسلام العثماني أبا السعود أفندي قال إن أتباع الشاه الصفوي القزلباش إذا سكنوا بسلام وهدوء في الأراضي العثمانية فإنه يجب أن يُتركوا وشأنهم(١٠). ومن المثير أن الملا علي القاري الذي درس على ابنِ إمامٍ في هراة قُتِل على يد الصفويين، لكنه ظل يلفت الانتباهَ إلى ما اعتبره مَشاعرَ معادية غالية ضد الشيعة بشكل غير مقبولٍ بين الأوزبك بشكل خاص، وكيف أدى ذلك إلى تصعيد الاضطهاد بينهم وبين الصفويين، حتى إنه خالَفَ بشكل مباشر العلماء العثمانيين الكبار في مذهبه الحنفي بقوله إن العالم الصفوي في خراسان ليس دارَ حرب، وإنّ بعض سكّانه الشيعة قد يكونون مجرد مبتدعة، وليسوا كفاراً، كما أنه ليس هناك أيُّ ضمان بعدم قتل أو استرقاق السكّان من أهل السُّنة هناك(١١).

من الناحية العملية، كان استرقاق الحركات الإسلامية الأصولية

= ٣٧١، ٣٨١ و٤١٩ ـ ٤٢٥ (من رسالته: شم العوارض في ذم الروافض، ورسالته: سلالة الرسالة في ذم الروافض أهل الضلالة).

(٩) تقي الدين السبكي، **فتاوى السبكي**، ٢ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج٢، ص٥٧٧ ـ ٩٤؛ أحمد بن حجر الهيتمي، **الإعلام بقواطع الإسلام** (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٧٦)، ص١٧؛ Lutz Wiederhold, "Blasphemy against the Prophet and His Companions," *Journal of Semitic Studies*, vol. 62, no. 1 (Spring 1997), pp. 39-70.

(١٠) ابن قدامة المقدسي، **المغني**، ج١٠، ص٥٨ ـ ٦٠؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٥ ج (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ج٧ ـ ٨، ص١٧٥ ـ ٧٧؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج١٢، ص٣٥٣، وحسن الكواكبي، **الفوائد السمية شرح الفوائد السنية**، ج٢، ص٣٩٦.

(١١) القاري، **مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري**، ج٦، ص٣٥٨ و٣٦٢ ـ ٣٦٣.

للأشخاص الذين يُعرِّفون أنفسَهم كمسلمين؛ يواجَه بالعار. فعلى ساحل البحر الأحمر في اليمن، تبنَّى متعصِّب يدعى علي بن مهدي [الحميري] (ت. ١١٥٩م) الرأيَ القائل بأن من يرتكب ذنباً أو يختلف مع وجهات نظره الدينية؛ فهو مرتد، ويجوز استعباد نسائه وأولاده، وقد اعتُبِر هذا مخزياً. وفي أوائل القرن التاسع عشر، توسَّعت حركة إحياء الخلافة في سوكوتو بناءً على الادعاء بأن الكثير من الدول «الإسلامية» المجاورة لها كانت في الواقع غير مسلمة، ويجب إعادتها إلى حظيرة الإسلام. ومع ذلك، فقد ذكرت الشخصيات التأسيسية لخلافة سوكوتو أنه على الرغم من جواز شنّ حربٍ على المسلمين المبتدعين والمرتدين، فإنه لا يجوز استرقاقهم. وفي الثمانينيات من القرن التاسع عشر، عندما أصدر عالم مسلمٌ بارز في السنغال فتوى تجيز لحاكمه استرقاقَ أتباعِ الخصم المهزوم وعائلاتهم على أسسٍ واهية بأن زعيمهم كان زنديقاً، ظلَّ الأمرُ محلَّ جدلٍ لعقود. وبالمثل اعترضَ بعضُ علماء المسلمين السُّنة على استرقاق السُّنَّة من الأوزبك والتركمان للمسلمين الشيعة الفرس[(١٢)].

(١٢) A. D. H. Bivar, "The Wathīqat Ahl al-Sūdān: A Manifesto of the Fulani Jihād," *Journal of African History*, vol. 11, no. 2 (1961), pp. 240-241, and Rudolph T. Ware, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge and History in West Africa* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2014), pp. 158-160.

انظر: نجم الدين عمارة اليمني، **المستفيد في أخبار صنعاء وزبيد**، تحقيق محمد علي الأكوع (صنعاء: مطبعة السعادة، ١٩٧٦)، ص٢٣٦، والقاري، **مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري**، ج٦، ص٣٥٧ ـ ٣٦٣، ٣٧١ و٣٨١.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، [د. ت.].

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم. **مصنف ابن أبي شيبة**.

ابن أبي الضياف، أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠١. ٨ ج.

ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي. **التنبيه على مشكلات الهداية**. تحقيق عبد الحكيم محمد شاكر وأنور صالح أبو زيد. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣. ٦ ج.

شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. عمّان: الدار الإسلامي، ١٩٩٨.

ابن أبي الوفا، محيي الدين عبد القادر. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. الجيزة: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٨. ٥ ج.

ابن إسحاق، خليل. **مختصر خليل**. تحقيق أحمد نصر. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن باديس، عبد الحميد محمد. **آثار ابن باديس**. تصنيف عمار الطالبي. الجزائر: دار ومكتبة الحركة الجزائرية، ١٩٦٨.

ابن بسام، محمد بن أحمد. **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**. حققه وعلّق عليه حسام الدين السامرائي. بغداد: نشرة جامعة بغداد، دار المعارف، ١٩٦٨.

ابن بطال، علي بن خلف. **شرح صحيح البخاري**. تحقيق ياسر إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣. ١٠ ج.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**. تحقيق أحمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧. ٦ ج.

ــــــــــ. **القواعد النورانية**. تحقيق أحمد محمد خليل. الدمام: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٢.

ــــــــــ. **مجموعة الفتاوى**. تحقيق سيد حسين العفاني وخيري سعيد. القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.]. ٣٥ ج.

ــــــــــ. **منهاج السنة النبوية**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦. ٩ ج.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. **تنوير الغبش في فضل السودان والحبش**. تحقيق مرزوق علي إبراهيم. الرياض: دار الشريف، ١٩٩٨.

ــــــــــ. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. ١٨ ج.

ابن حبيب، عبد الملك. **أدب النساء**.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**. تحقيق حسن عباس قطب. القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥. ٤ ج.

ــــــــــ. **رفع الإصر عن قضاة مصر**. تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨.

ــــــــــ. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ١٦ ج.

ــــــــــ. **لسان الميزان**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. ٧ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **المحلى بالآثار**. القاهرة: دار الطباعة المنيرة، ١٩٣٣. ١١ ج.

ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية ابنه**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١.

ــــــــــ. **المسند**. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩٥.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون**. تحقيق خليل شحادة وسهيل زكار. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨. ٨ ج.

ـــــــ. **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط ٣. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٥٠.

ابن خلف، وكيع محمد. **أخبار القضاة**.

ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. **القواعد**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **مسائل أبي الوليد بن رشد الجد**. تحقيق محمد الحبيب التجكاني. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣. ٢ ج.

ابن سعد، محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **كتاب الأموال**. تحقيق خليل محمد هراس. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي. **كتاب الشفاء، الإلهيات**.

ابن شداد، يوسف بن رافع. **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**. تحقيق جمال الدين الشيال. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤.

ابن ضويان، إبراهيم. **منار السبيل في شرح الدليل**. تحقيق زهير الشاويش. ط ٧. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩. ٢ ج.

ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية ابن عابدين**. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠. ٨ ج.

ـــــــ. **كتاب العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥.

ـــــــ. **فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور**. تحقيق محمد إبراهيم بو زغيبة. تونس: مركز جمعة الماجد، ٢٠٠٤.

ـــــــ. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨.

ابن عبد الحكم، عبد الله. **سيرة عمر بن عبد العزيز**. تحقيق أحمد عبيد. القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.].

ـــــــــ. **فتوح مصر وأخبارها**. تحقيق محمد صبيح. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨. ١٣ ج.

ـــــــــ. **الفتوحات المكية**. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

ابن عمرو، ضرار. **كتاب التحريش**. تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين. إسطنبول: دار الإرشاد، ٢٠١٤.

ابن القاسم، عبد الرحمن. **المدونة**.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **المعارف**. تحقيق ثروت عكاشة. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين. **المغني**. تحقيق عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: هجر، ١٩٨٦. ١٢ج.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**. تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨. ٦ ج.

ـــــــــ. **الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق نايف أحمد الحمد. الرياض: دار عالم الفوائد، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٤.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٠. ١٥ ج.

ـــــــــ. **مسند الفاروق**. تحقيق إمام علي إمام. الفيوم: دار الفلاح، ٢٠١٠. ٣ ج.

ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان. **مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا**. تحقيق حمزة البكر [وآخرون]. إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٨. ٨ ج.

ابن مريم التلمساني. **البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان**. تحقيق عبد القادر بوباية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤.

ابن مسكويه، أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق عماد الهلالي. بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١١.

ابن الملقن، عمر بن علي. **مختصر المستدرك للحافظ الذهبي**. تحقيق سعد عبد الله الحميد وعبد الله حمد اللحيدان. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩١. ٨ ج.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم. **كتاب الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف**. تحقيق خالد إبراهيم السيد. الفيوم: دار الفلاح، ٢٠٠٩. ١١ ج.

ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.]. ٨ ج.

ابن هبيرة، يحيى بن محمد. **اختلاف الأئمة العلماء**. تحقيق السيد يوسف أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

ابن الهمام، كمال الدين. **فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. ١٠ ج.

أبو زهرة، محمد. **الفتاوى**. تحقيق محمد عثمان شبير. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٦.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. تصحيح وتعليق حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ـــــــــــ. **كتاب المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

الأرسوزي، زكي. **المؤلفات الكاملة**. دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤.

إسحاق، أديب. **الدرر**. بيروت: دار مارون عبود، ١٩٢٧.

ـــــــــــ. **الكتابات السياسية والاجتماعية**. جمعها ناجي علوش. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الأسدآبادي، القاضي أبو الحسن عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. تحقيق إبراهيم مدكور [وآخرون]. القاهرة: المؤسسة المصرية، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩. ١٥ ج.

الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم. **مسالك الممالك**. بيروت: دار صادر، ١٩٩٠. (إعادة إصدار لنسخة م. ج. غويه ـ مطبعة بريل، ١٩٢٧).

أطفيش، محمد يوسف. **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**. جدة: مكتبة الإرشاد، [د. ت.]. ١٧ ج.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

أفندي، أبو السعود. **تفسير أبو السعود**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. ٩ ج في ٥ مج.

الألباني، محمد ناصر الدين. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. تحقيق محمد زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩. ٩ ج.

ـــــــ. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢. ٧ ج.

ـــــــ. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**. ط ٢. الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥. ١٤ ج.

ـــــــ. **ضعيف الجامع الصغير**.

ـــــــ. **ضعيف سنن ابن ماجه**. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧.

ـــــــ. **ضعيف سنن أبي داود**. الكويت: مؤسسة غراس، ٢٠٠٢.

ـــــــ. **فتاوى الشيخ الألباني**. تحقيق عكاشة عبد المنان الطيبي. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤.

أمين، قاسم. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦.

الأندلسي، محمد بن سراج. **فتاوى قاضي الجماعة**. تحقيق محمد أبو الأجفان. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد. **العناية شرح الهداية**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. ١٠ ج.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار: عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. تحقيق عبد الله محمود عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ٤ ج.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١. ٩ ج.

البدايوني، عبد القادر. **منتخب التواريخ**.
البراذعي، أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني. **التهذيب في اختصار المدونة**.
البزازي، محمد. **الفتاوى البزازية، مطبوعة على هامش الفتاوى الهندية**.
البستي، محمد بن أحمد بن حبان. **كتاب المجروحين من المحدثين**. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٠. ٢ ج.
البعلي، عبد الرحمن بن عبد الله. **كشف المخدرات ورياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات**. تحقيق محمد ناصر العجمي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢. ٢ ج.
البغدادي، عبد القاهر. **كتاب أصول الدين**. إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٧.
البلاذري، أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**. تحقيق عبد الله أنيس الطباع. بيروت: مؤسسة المعارف، ١٩٨٧.
البلخي، أبو القاسم الكعبي. **كتاب المقالات**. تحقيق حسين خانصو. إسطنبول: كورامر، ٢٠١٨.
بنمليح، عبد الإله. **الرق في بلاد المغرب والأندلس**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤.
البهوتي، منصور بن يونس. **الروض المربع شرح زاد المستقنع**. تحقيق بشير محمد عيون. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٩٩.
ـــــــــ. **كشاف القناع عن متن الإقناع**. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣. ٦ ج.
البوطي، محمود سعيد رمضان. **من الفكر والقلب**. دمشق: دار الفقيه، [١٩٩٧].
ـــــــــ. **هذه مشكلتهم**. دمشق: دار الفكر، [١٩٩٤].
بيرم الخامس، محمد صفوت. **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**. تحقيق علي طاهر الشنوفي. ط ٢. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب، ٢٠٠٠.
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩. ١١ ج.
ـــــــــ. **شُعب الإيمان**. تحقيق محمد سعد زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠. ٧ ج.
ـــــــــ. **مناقب الشافعي**. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار التراث، ١٩٧٠. ٢ ج.

التفتازاني، سعد الدين. **شرح الأربعين النووية**. إسطنبول: المطبعة العامرة، ١٨٩٨.
التنبكتي، محمود كعت. **تاريخ الفتاش**. تحقيق آدم بامبا. دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٤.
التهانوي، محمد علاء. **كشاف اصطلاحات الفنون**. تحقيق رفيق العجم. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦. ٢ ج.
التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تونس: مطبعة الدولة ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م.
الثعلبي، أبو أسحاق أحمد بن محمد. **تفسير الثعلبي**. بيروت: مؤسسة الأعلمي، [د. ت.].
الجاوي، محمد نووي. **قوت الحبيب الغريب**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.
الجسر، حسين. **الرسالة الحميدية**. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. طرابلس، لبنان: دار الإيمان، ١٩٩٨.
الجصاص، أبو بكر الرازي أحمد. **أحكام القرآن**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.] إعادة طبع: إسطنبول: مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٩١٧. ٣ ج.
ــــــــــ. **شرح مختصر الطحاوي**. تحقيق عصمت الله عناية الله [وآخرون]. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠.
جلبي، كاتب. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. تحقيق محمد عبد القادر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨. ٧ ج.
جمعة، علي. **البيان لما يشغل الأذهان**. القاهرة: المقطم، ٢٠٠٥.
جمهورية أفلاطون. ترجمة حنا خباز. بيروت: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.
الجويني، عبد الملك (إمام الحرمين). **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق عبد العظيم الديب. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠. ٢ ج.
ــــــــــ. **نهاية المطلب في معرفة المذهب**. تحقيق عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٧. ٢٠ ج.
الجيلي، عبد الكريم إبراهيم. **الإسفار عن رسالة الأنوار: بما يتجلى لاهل الذكر من الأنوار**. دمشق: مطبعة الفيحاء ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.
ــــــــــ. **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**. القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك**. حيدراباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د. ت.].

الحكيم، توفيق. **بين الفكر والفن**. القاهرة: دار الوطن العربي، [د. ت.].

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. **معالم السنن**. ط ٣. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨١. ٤ ج.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ١٤ ج.

ـــــــــ. **الجامع لأخلاق الرواية وآداب السماع**. تحقيق محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣. ٢ ج.

الخفاجي، أحمد شهاب الدين. **نسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض**. بيروت: دار الكتاب العربي؛ إعادة طبع: القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٠٩. ٤ ج.

الخليلي، خليل بن عبد الله. **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**. تحقيق عامر أحمد حيدر. مكة المكرمة: دار الفكر، ١٩٩٣.

داعش، ديوان البحوث والإفتاء. **الأدلة الجلية على كفر من ناصر الحملة الصليبية على الخلافة الإسلامية**. [الرقة]: مكتبة الهمة، ٢٠١٤.

الدبوس، فهد بن محمد بن نايف. **الرحالة العرب وانطباعاتهم عن المعارض الدولية (١٨٥١ ـ ١٩٠٠)**. الكويت: مركز فهد بن محمد بن نايف الدبوس للتراث الأدبي، ٢٠٠٩.

الدبوسي، أبو زيد. **تقويم الأدلة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

الدريسي، وفاء. **الجواري والغلمان في الثقافة الإسلاميّة: مقاربة جندرية**. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦.

الدهلوي، شاه ولي الله. **حجة الله البالغة**. تحقيق سيد أحمد بلانبوري. ديوبند: مكتبة الحجاز، ٢٠١٠. ٢ ج.

الدهلوي، عالم بن العلاء فريد الدين. **الفتاوى التتارخانية**. تحقيق شبير أحمد قاسم. ديوبند: مكتبة زكريا، ٢٠١٤. ٢٠ ج.

الدويش، أحمد عبد الرزاق (محقق). **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**. ط ١٥. الرياض: دار المؤيد، ٢٠٠٤. ١٦ ج.

ديوان النهضة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٨. ٢٥ ج.

ــــــــ. **مناقب الإمام أبي حنيفة**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٩٤٧.

ــــــــ. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ٤ ج.

الرازي، فخر الدين. **تفسير الرازي**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١. ٣٢ ج.

ــــــــ. **المحصول في أصول الفقه**. تحقيق طه جابر العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢. ٦ ج.

رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمدي**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

الريحاني، أمين. **بذور المزارعين**. بيروت: دار الريحاني للطباعة، [د. ت.].

ــــــــ. **الريحانيات**. بيروت: دار الريحاني، ١٩٥٦.

زاده، طاش كبري. **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥.

الزبيدي، مرتضى محمد. **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤. ١٠ ج.

الزبيري، مصعب بن عبد الله. **كتاب نسب قريش**. تحقيق ليفي بروفنسال. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

الزرقاني، عبد الباقي ومحمد بن الحسن البناني. **شرح الزرقاني على مختصر خليل**. تحقيق عبد السلام محمد أمين. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢. ٨ ج.

الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧. ٤ ج.

الزرنوجي، برهان الإسلام. **تعليم المتعلم: طريق التعلم**. تحقيق مروان قباني. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨١.

الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**. ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨.
ــــــــ. **موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة**. دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠. ١٤ ج.
الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشّاف**. القاهرة: المطبعة العامرة، [١٨٦٤]. ٢ ج.
الزياني، أبو القاسم. **البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف**. تحقيق رشيد الزاوية. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، [١٩٩٢].
سابايارد، نازاك. **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**. ط ٢. بيروت: دار نوفل، ١٩٩٢.
سانتهيلير، بارتلمي. **السياسة ـ مع مقدمة في علم السياسة منذ الثورة الفرنسية حتى العصر الحاضر**. ترجمة أحمد لطفي السيد. بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٩.
السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي. ط ٢. القاهرة: دار هجر، ١٩٩٢. ٩ ج.
السبكي، تقي الدين. **فتاوى السبكي**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. ٢ ج.
ــــــــ. **قضاء الأرب في أسئلة حلب**. تحقيق محمد عالم عبد المجيد الأفغاني. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٩٣.
السبي: أحكام ومسائل. [الرقة]: ديوان البحوث والإفتاء، ٢٠١٤.
سحنون، أبو سعيد عبد السلام. **المدوَّنة**. بيروت: دار صادر، [د. ت.]. ٤ ج.
السخاوي، شمس الدين محمد. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢. ١٢ ج.
ــــــــ. **المقاصد الحسنة**. تحقيق محمد عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.
ــــــــ. **المبسوط**.
السمرقندي، أبو الليث. **التفسير**. تحقيق علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣. ٣ ج.
السهروردي، أبو حفص عمر. **عوارف المعارف**. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود الشريف. القاهرة: دار الإيمان، ٢٠٠٥.

السهمي، حمزة بن يوسف. **تاريخ جرجان**. حيدراباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٠.

السيد، أحمد لطفي. **مشكلة الحريات في العالم العربي**. بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **أزهار العروش في أخبار الحبوش**. تحقيق عبد الله محمد الغزالي. الكويت: مركز المخطوطات، ١٩٩٥.

ـــــــــــ. **الجامع الصغير**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

ـــــــــــ. **الحاوي للفتاوي**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــــــــ. **رفع شأن الحبشان**. تحقيق محمد عبد الوهاب فضل. القاهرة: محمد عبد الوهاب فضل، ١٩٩١.

ـــــــــــ. **مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه**. كراتشي: قديمي كتبخانه، [د. ت.].

ـــــــــــ. **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**. تحقيق صالح محمد عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦. ٣ ج.

الشاذلي، جمال الدين محمد أبو المواهب. **قوانين حكم الإشراق**. دمشق: نظارة المعارف العمومية، ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م.

الشاشي، أبو بكر محمد بن علي القفال الكبير. **محاسن الشريعة**. تحقيق أبو عبد الله محمد علي سمك. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **كتاب الاعتصام**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩١٤.

ـــــــــــ. **الموافقات**. تحقيق بكر عبد الله أبو زيدان ومشهور حسن سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، ١٩٩٧. ٦ ج.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **الأم**. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، [١٩٧٣]. ٤ ج في ٢ مج.

الشربيني، شمس الدين محمد بن الخطيب. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**. تحقيق محمد خليل عيتاني. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧. ٤ ج.

شمس الدين، عبد الأمير. **الفكر التربوي عند الإمام الغزالي**. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٥.

ـــــــــ. **المذهب التربوي عند ابن سينا**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٨.

الشعراني، أبو الحسن بن محمد. **نثر الطيب**. تحقيق محمد قريب. طهران: الدار الإسلامية للنشر، [٢٠٠٢].

الشعراني، عبد الوهاب. **الميزان الكبرى**. القاهرة: مكتبة زهران، [د. ت.]. ٢ج في ١.

شفيق، أحمد. **مذكرات في نصف قرن**. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨. ٣ ج في ٤ مج.

الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**. تحقيق عز الدين خطاب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١. ٨ ج.

الشيباني، محمد بن الحسن ومحمد بن أحمد السرخسي. **شرح السير الكبير**. تحقيق محمد أبو زهرة ومصطفى زيد. القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨.

شيخ زاده، محيي الدين. **حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي**. تحقيق محمد عبد القادر شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩. ٨ ج.

الشيرزي، عبد الرحمن بن نصر. **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**. تحقيق السيد الباز العريني. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

الصفدي، خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيات**. تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي المصطفى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠. ٢٩ ج.

الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان. تحقيق محمد أديب الجادر. دمشق: دار نينوى، ٢٠١٥.

الصنعاني، عبد الرزاق. **المصنف**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المجلس العلمي والمكتب الإسلامي، ١٩٨٣. ١١ ج.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن الأمير. **تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد**. القاهرة: مكتبة السلام، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **سبل السلام شرح بلوغ المرام**. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٥. ٤ ج.

الطبراني، أبو القاسم سليمان. **المعجم الأوسط**. تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن إبراهيم. القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥. ١٠ ج.

ـــــــــــ. **المعجم الكبير**. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. ٢٥ ج.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣. ٦ ج.

ـــــــــــ. **تفسير الطبري**.

الطباطبائي، محمد حسين. **في رحاب العقيدة**. ط ٤. القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٤.

ـــــــــــ. **الميزان في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٧. ٢٢ ج.

الطحان، محمود. **الحافظ الخطيب البغدادي وتراثه في علوم الحديث**. بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١.

الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل. **معين الحكام فيما يطرد بين الخصمين من الأحكام**. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩٢.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

عبد الناصر، جمال. **الميثاق**. الجمهورية العربية المتحدة: مطبعة مصر، ١٩٦٢.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣. ٦ ج.

ـــــــــــ. **رسالة التوحيد**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٨.

العثماني، محمد أسعد صاحب زاده. **بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد**. دمشق: مطبعة الترقي، ١٣٣٤هـ/ ١٩١٥م.

العثماني، محمد تقي الدين. **إنعام الأبرار: دروس البخاري الشريف**. تحقيق محمد علي النور حسين. كراتشي: مكتبة هراة، ١٩٦٢. ٤ ج.

ـــــــــــ. **تكملة فتح الملهم**. كراتشي: مكتبة دار العلوم كراتشي، ٢٠٠٤. ٣ ج.

العجلوني، إسماعيل. **كشف الخفاء عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**. تحقيق أحمد القلاش. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٩٧. ٢ ج.

العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**. ط ٢. بيروت: دار القلم، ١٩٦٢.

علوان، عبد الله ناصح. **نظام الرق في الإسلام**. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

ــــــــــ. **الاقتصاد في الاعتقاد**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦.

ــــــــــ. **فتاوى الغزالي**. تحقيق مصطفى محمود أبو صاوي. كوالالامبور: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

ــــــــــ. **المستصفى**. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

ــــــــــ. **معيار العلم**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: المطبعة العربية، [د. ت.].

الغزالي، محمد. **فقه السنة**. ط ٤. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨.

الغماري، أحمد. **البرهان الجلي في انتساب الصوفية إلى علي**. تحقيق أحمد محمد مرسي. القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.].

ــــــــــ. **المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحه للمناوي**. القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٦. ٦ ج.

ــــــــــ. **مسالك الدلالة على مسائل متن الرسالة**. ط ٣. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٥.

الغماري، عبد الله. **أفضل مقول في مناقب أفضل رسول**. القاهرة: مكتبة القاهرة، ٢٠٠٥.

ــــــــــ. **الخواطر الدينية**. القاهرة: مكتبة القاهرة، ٢٠٠٤. ٢ ج في ١ مج.

ــــــــــ. **الرسائل الغمارية**. تحقيق كمال يوسف حوت. القاهرة: دار الجنان، ١٩٩١.

الغماري، عبد العزيز. **ما يجوز وما لا يجوز في الحياة الزوجية**. تحقيق محمد عبد الله الشعار. عمّان: دار الفتح، ٢٠٠٩.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **السياسة المدنية**. تحقيق فوزي متري النجار. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤.

ــــــــــ. **كتاب النواميس**، نشرة جابريللي.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. ط ٥. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

ـــــــــ. **النقد الذاتي**. ط ٢. الرباط: دار الفكر المغربي، [د. ت.].

الفتاوى الهندية. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. إعادة طباعة: القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٨٩٣. ٦ ج.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

القرضاوي، يوسف. **فقه الجهاد**. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩. ٢ ج.

الفسوي، يعقوب بن سفيان. **كتاب المعرفة والتاريخ**. تحقيق أكرم ضياء العمري. المدينة: مكتبة الدار، ١٩٩٠. ٤ ج.

القاري، ملا علي. **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**. تحقيق محمد لطفي الصباغ. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦.

ـــــــــ. **شرح الفقه الأكبر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري**. تحقيق ماهر أديب حبوش [وآخرون]. إسطنبول: دار اللباب، ٢٠١٦. ٨ ج.

القاضي، زاده أفندي شمس الدين. **نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار**. تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

القاضي عياض، عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**. تحقيق محمد شريف. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.]. ٥ ج.

ـــــــــ. **كتاب الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠.

القرافي، أحمد بن إدريس. **الفروق**. تحقيق خليل منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

القرافي، شهاب الدين شهاب الدين أحمد. **الذخيرة**. تحقيق محمد بو خبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤. ١٤ ج.

القرشي، محمد بن أحمد. **معالم القربة في أحكام الحسبة**. تحقيق محمد محمود شعبان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

القرشي، يحيى بن آدم. **كتاب الخراج**. تحقيق حسين مؤنس. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤. ٢٠ ج.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية**. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٩هـ/ ١٩٠٢م.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**.

قطب، محمد. **شبهات حول الإسلام**. ط ٢١. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢.

قلعه جي، محمد رواس. **موسوعة فقه الطبري وحماد بن أبي سليمان**. عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**.

الكتاني، محمد بن جعفر. **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**. تحقيق عبد الله الكامل الكتاني [وآخرون]. الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٤. ٣ ج.

كرد علي، محمد. **الإسلام والحضارة العربية**. القاهرة: مطبعة دار الكتاب، ١٩٣٤.

الكشميري، محمد أنور شاه. **مجموع رسائل الكشميري**. كراتشي: المجلس العلمي، ٢٠١٥.

الكليني، محمد بن يعقوب. **أصول الكافي**. تحقيق علي أكبر الغفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٧.

الكمشخانوي، أحمد بن مصطفى. **جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وكلمات الصوفية**. القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م.

الكندي، محمد بن يوسف. **كتاب الولاة وكتاب القضاة**. تحقيق رفون غيست. بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

الكواكبي، محمد بن حسن. **الفوائد السمِية شرح الفوائد السنية**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٥. ٢ ج.

اللكنوي، عبد الحي. **مجموعة رسائل اللكنوي**. ط ٢. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ٢٠٠٨. ٦ ج.

لوقا، أنور. **رحالة وكتاب مصريون إلى فرنسا في القرن التاسع عشر**. ترجمة كاميليا صبحي وأمل الصبان، من إصدارات دورة «شوقي ولامارتين». باريس. الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين، ٢٠٠٦.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الحاوي الكبير**. تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩. ١٩ ج.

مبارك، علي باشا. **علم الدين**. الإسكندرية: مطبعة الجزيرة، ١٨٨٢. ٤ ج.

المحمصاني، صبحي. **أركان حقوق الإنسان: بحث مقارن**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

المرادي، محمد بن الحسن. **كتاب السياسة**. تحقيق محمد حسن محمد وأحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

مراش، فراس. **غابة الحق**. بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠.

المرصفي، حسين بن أحمد. **رؤية في تحديث الفكر المصري (مع رسالة الكلم الثمان)**. تحقيق أحمد زكريا الشلق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٨٤.

المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر. **الهداية شرح البداية**. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٩٩٦. ٨ ج.

المروزي، محمد بن نصر. **اختلاف الفقهاء**. تحقيق محمد طاهر حليم. الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٠.

المزني، إسماعيل بن يحيى. **المختصر**. تحقيق عبد القادر شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

المسعودي، أبو الحسنعلي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجواهر**. تحقيق كمال حسن مرعي. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥. ٤ ج.

المطيعي، محمد بخيت. **مجموعة رسائل العلامة محمد بخيت المطيعي**. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٣٢.

مكي، أبو طالب محمد. **قوت القلوب**. القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٨٥. ٢ ج في ١.

مكي، محمد علي. **قرة العين بفتاوى علماء الحرمين**. القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، ١٩٣٧.

ملا خسرو. **درر الحكام شرح غرر الأحكام**.

المناوي، عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**.

الموصلي، أبو يعلى أحمد. **المسند**. دمشق: دار المأمون، ١٩٨٦. ١٦ ج.

الموصلي، عمر بن بدر. **المغني عن الحفظ والكتاب**. تحقيق محمد الخضر حسين. القاهرة: الدار الحسينية، ١٩٩٤.

النابلسي، عبد الغني. **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمودية**. إسطنبول: الآستانة، [د. ت.]. ٢ ج.

الناصري، أحمد السلاوي. **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٥. ٩ ج.

النبهاني، أبو الحسن علي. **تاريخ قضاة الأندلس**. تحقيق مريم قاسم الطويل. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

نعيمة، ميخائيل. **النور والديجور**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

نصيرات، قدوري أحمد محمود. **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر: (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٧)

نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن. **سياست نامه**. تحقيق سيد عبد الحليم خلخالي. طهران: مؤسسة خورشيد، ١٩٣٢.

نوادر المخطوطات. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.]. ٢ ج.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **تهذيب الأسماء واللغات**. تحقيق عبده علي كوشك. المنامة: وقف مكتبة نظام اليعقوبي، ٢٠١٣. ٤ ج.

ــــــــ. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١. ١٢ ج.

ــــــــ. **شرح صحيح مسلم**. بيروت: دار القلم، ١٩٨٧. ١٥ ج.

ــــــــ. **المجموع**. تحقيق محمد نجيب المطيعي. جدة: مكتبة الإرشاد، [د. ت.].

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. **الإعلام بقواطع الإسلام**. القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٨٧٦.

ــــــــ. **الزواجر عن اقتراف الكبائر**. تحقيق عماد زكي البارودي. القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٣. ٢ ج.

ــــــــ. **العمدة في شرح البردة**. تحقيق بسام محمد البارودي. أبو ظبي: دار الفقيه، ٢٠٠٥.

ـــــــــ. **الفتاوى الحديثية**. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨.

ـــــــــ. **الفتاوى الفقهية الكبرى**. القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨. ٤ ج.

الوزاني، أبو عيسى سيدي المهدي بن محمد. **النوازل الجديدة الكبرى في ما لأهل فاس وغيرهم من البوادي والقرى: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**. تحقيق عمر عماد. الدار البيضاء: مطبعة فضالة، ١٩٩٧. ١٢ ج.

الولوالجي، عبد الرشيد. **الفتاوى الولوالجية**. تحقيق مقداد موسى فريوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣. ٤ ج.

الونشريسي، وأحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرِب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب**. تحقيق محمد حاجي [وآخرون]. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨١. ١٤ ج.

اليعقوبي، محمد. **إنقاذ الأمة: فتاوى مفصلة في إثبات أن داعش خوارج وأن قتالهم واجب**. [د. م.: د. ن.]، ٢٠١٥.

اليمني، نجم الدين عمارة بن علي. **تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها**. حققه وعلّق عليه محمد بن علي الأكوع الحوالي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٦.

ـــــــــ. **المستفيد في أخبار صنعاء وزبيد**. تحقيق محمد علي الأكوع. صنعاء: مطبعة السعادة، ١٩٧٦.

دوريات

ابن عربي، محيي الدين. «التعريفات.» تحقيق رفيق العجم. **مجلة الأبحاث الأمريكية** (بيروت): العدد ٣٦، ١٩٨٨.

الأفغاني، جمال الدين. «الرقّ في الإسلام.» **ضياء الخافقين**: السنة ١، العددان ٤ ـ ٥، ١٨٩٢.

«أهم فتوى للشيخ الددو حول العبودية في موريتانيا.» **الوسط**: ١٣ نيسان/أبريل ٢٠١٥.

بيرم الخامس، محمد صفوت. «التحقيق في مسألة الرقيق.» القسم الأول والثاني، **المقتطف**: السنة ١٥، العدد ٨، ١٨٩١، والسنة ١٥، العدد ٩، ١٨٩١.

رضا، محمد رشيد. «أسئلة من باريس.» **المنار**: السنة ١٣، العدد ١٠، ١٩١٠.

———. «حكم عبيد حضرموت.» **المنار**: السنة ٣١، العدد ٣، ١٩٣٠.

———. «الرق الأبيض والأسود.» **المنار**: السنة ٢٠، العدد ١، ١٩١٧.

———. «سؤال عن الاسترقاق المعهود في هذا الزمان.» **المنار**: السنة ٢٣، العدد ١، ١٩٢٢.

صدقي، محمد توفيق. «الدين في نظر العقل الصحيح.» **المنار**: السنة ٨، العدد ١٩، ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م.

عطوان، عبد الباري. «تجارة العبيد في ليبيا....» **الرأي اليوم**: ٢٠/ ١١/ ٢٠١٧.

العقاد، عباس محمود. «مسألة الرق في الإسلام.» **منبر الإسلام**: السنة ١٨، العدد ٩، ١٩٦١.

القاضي، محمد مختار. «بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني: نظام الرق.» **الأزهر**: السنة ٣٩، العدد ٤، ١٩٦٧.

الكواكبي، عبد الرحمن. «تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام.» **المنار**: السنة ٨، العدد ٢٢، ١٩٠٥.

لبيب، صبحي. «التجارة الكارمية وتجارة مصر في العصور الوسطى.» **المجلة التاريخية المصرية** (القاهرة): السنة ٤، العدد ٢، ١٩٥٢.

موقع إلكتروني

فضل الله، محمد حسين. «الإسلام اليوم في قفص الاتهام.» موقع بيّنات: ٥ تموز/يوليو ٢٠٠٥، حاورته قناة CNBC.

٢ - الأجنبية

Books

Abdul Rauf, Feisal. *What's Right with Islam: A New Vision for Muslims and the West*. New York: HarperCollins, 2005.

Abou El Fadl, Khaled. *The War on Terror*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Abu Taleb, Mirza. *Westward Bound*. Translated by Charles Stewart. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

Abu - Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Adang, Camilla [et al.] (eds.). *Accusations of Unbelief in Islam*. Leiden: Brill, 2015.

Adelman, Jeremy. *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*. Princeton, NJ Princeton University Press, 2006.

Aford, Terry. *A Prince among Slaves: The True Story of an African Prince Sold into Slavery in the American South*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Ahmed, Shahab. *What is Islam?: The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

Akgündüz, Ahmed. *Ottoman Harem: The Male and Female Slavery in Islamic Law*. Rotterdam: IUR Press, 2015.

'Alī, Gelibolulu Muṣṭafā. *Siyaset Sanat: Nushatü's Selâtîn*. Edited by Faris Çerçi. Istanbul: Büyüyen Ay, 2015.

Ali, Kecia. *The Lives of Muhammad*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

________. *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

________. *Sexual Ethics and Islam*. 2nd ed. London: Oneworld, 2016.

Ali, Syed Ameer. *A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed*. London: Williams and Norgate, 1873.

Ali, Mohamed M. Yunis. *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Model of Communication*. Richmond, UK: Curzon, 2000.

Allain, Jean (ed.). *The Legal Understanding of Slavery: From the Historical to the Contemporary*. London: Oxford University Press, 2012.

Alpers, Edward A. *The Indian Ocean in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Alwani, Taha Jabir. *Shaykh Taha Jabir al-Alwani on Issues in Contemporary Islamic Thought*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005.

Andaya, Leonard Y. *The Kingdom of Johor 1641-1728*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.

Anderson, Norman. *Law Reform in the Muslim World.* London: Athlone Press, 1976.

Anjum, Ovamir. *Politics, Law and Community in Islamic Thought.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012.

An-Na'im, Abdullahi. *Towards an Islamic Reformation.* Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Ansari, Mohammad Azhar. *European Travellers under the Mughals 1580-1627.* Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1975.

Arendt, Hanna. *On Revolution.* London: Penguin Books, 1990; reprint of Viking Press, 1963.

Asad, Muhammad (trans.). *The Message of the Qur'ān.* Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Al-Attas, Syed Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam.* Johor: Universiti Teknologi Malaysia Press, 2014.

Ayalon, David. *L'Esclavage du Mamelouk.* Jerusalem: Israel Oriental Society, 1951.

________. *The Mamluk Military Society.* London: Variorum, 1979.

Azam, Hina. *Sexual Violation in Islamic Law.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

Bābā, Aḥmad al-Tunbuktī. *Mi'rāj al-Ṣu'ūd: Ahmad Baba's Replies on Slavery.* Edited and translated by John Hunwick and Fatima Harrak. Rabat: Institute of African Studies, 2000.

Babaie, Sussan [et al.]. *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran.* London: I. B. Tauris, 2004.

Bachrach, Bernard S. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1977.

Badā'ūnī,'Abd al-Qādir. *Muntakhabu-t-Tawārīkh.* Translated by W. H. Lowe. Delhi: Renaissance Publishing, 1986. 3 vols.

Baer, Gabriel. *Studies in the Social History of Modern Egypt.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969.

Bales, Kevin. *Disposable People: New Slavery in the Global Economy.* Berkeley, CA: University of California Press, 2012.

________. *Understanding Global Slavery.* Berkeley, CA: University of California Press, 2005.

Ballagamba, Alice, Sandra E. Greene and Martin Klein (eds.). *African Voices on Slavery and the Slave Trade.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013.

Banaji, D. R. *Slavery in British India.* Bombay: Taraporevala Sons and Company, 1940.

Barcia, Manuel. *West African Warfare in Bahia and Cuba.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

Bender, Thomas (ed.). *The Antislavery Debate.* Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Bennett, Judith M. and Ruth Mazo Karras (eds.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Berenbaum, Michael and Fred Skolnik (eds.). *Encyclopedia Judaica*. 2nd ed. Detroit, MI: Macmillan Reference, 2007.

Berlin, Ira. *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1998.

Berlin, Isaiah. *The Proper Study of Mankind*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.

Blackmon, Douglas. *Slavery by Another Name: The Re-enslavement of Black People in America from the Civil War to World War II*. New York: Doubleday, 2008.

Blassingame, John. *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press, 1979.

Blecher, Joel. *Said the Prophet of God: Hadith Commentary across a Millennium*. Oakland: University of California Press, 2018.

Blunt, Wilfrid Scawen. *Future of Islam*. Dublin: Nonsuch, 2007.

________. *Secret History of the English Occupation of Egypt; Being a Personal Narrative of Events*. New York: A. A. Knopf, 1922.

Boahen, A. Adu. *Britain, the Sahara, and the Western Sudan 1788-1861*. Oxford: Clarendon, 1964.

Bodel, John and Walter Scheidel (eds.). *On Human Bondage: After Slavery and Social Death*. [New York]: Wiley-Blackwell, 2016.

Bonnassie, Pierre. *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

Botte, Roger. *Esclavages et Abolitions en Terres d'Islam*. [Paris]: André Versaille, 2010.

Boyar, Ebru and Kate Fleet. *A Social History of Ottoman Istanbul*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

Bradley, K. R. *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*. Brussels: Latomus Revue d'ètudes Latines, 1984.

Brockopp, Jonathan. *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*. Leiden: Brill, 2000.

Brooke, Christopher. *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

Brooke, Rosalind and Christopher Brooke. *Popular Religion in the Middle Ages*. New York: Barnes and Noble, 1984.

Brooten, Bernadette J. and Jacqueline Hazelton (eds.). *Beyond Slavery: Overcoming its Religious and Sexual Legacies*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. 2nd ed. London: Oneworld, 2017.

_______. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. London: Oneworld, 2014.

Brubaker, Leslie and Julia M. H. Smith (eds.). *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Brunt, P. A. *Studies in Greek History and Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Buckland, William W. *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*. New York: AMS Press, 1969.

Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl. *Al-Adab al-Mufrad*. Translated by Adil Salahi. Markfield, UK: Islamic Foundation, 2017.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Edited by Thomas H. D. Mahoney. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955.

Burnes, Alexander. *Travels into Bokhara*. London: John Murray, 1834. 3 vols.

Busbecq, Ogier de. *Turkish Letters*. Trans. E. S. Forster. London: Eland, 2001.

Bush, Michael L. (ed.). *Serfdom and Slavery: Studies in Legal Bondage*. New York: Longman, 1996.

Buswell, Robert E. (ed.) *The Encyclopedia of Buddhism*. New York: Thomson Gale, 2004.

Campbell, Gwyn [et al.]. *Resisting Bondage in Indian Ocean Africa and Asia*. London: Routledge, 2006.

_______ (ed.). *Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia*. London: Routledge, 2005.

_______ (ed.). *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. Portland: Frank Cass, 2004.

_______ and Elizabeth Elbourne (eds.). *Sex, Power and Slavery*. Athens, OH: Ohio University Press, 2014.

Caner, Daniel F. *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

Carey, Brycchan and Geoffrey Plank (eds.). *Quakers and Abolition*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2014.

Carey, Daniel. *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company, 1912.

Cevdet, Ahmet Pasha. *Tezâkir: 1-12*. Edited by Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.

Chatterjee, Indrani. *Gender, Slavery and Law in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

_______ and Richard M. Eaton (eds.). *Slavery and South Asian History*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.

Chattopadhyay, Amal Kumar. *Slavery in the Bengal Presidency 1772-1843*. London: Golden Eagle Publishing House, 1977.

Chebel, Malek. *L'Esclavage en Terre d'Islam*. [Paris]: Fayard, 2007.

Cicero, Marcus Tullius. *On the Commonwealth*. Translated by George Holland Sabine and Stanley Barney Smith. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976.

________. *Selected Works*. Translated with an introduction by Michael Grant. London: Penguin Books, 1971.

Clarence-Smith, William Gervase. *Islam and the Abolition of Slavery*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Cobb, Thomas R. R. *An Inquiry into the Law of Negro Slavery*. Philadelphia: T. and J. W. Johnson; Savannah: W. Thorne Williams, 1858.

Colley, Linda. *Captives*. New York: Pantheon Books, 2002.

Comte, Auguste. *General View of Positivism*. New York: Robert Speller, 1957.

Condorcet, Nicolas de Caritat. *Condorcet: Political Writings*. Edited by Steven Lukes and Nadia Urbinati. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012.

________. *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*. Philadelphia: M. Carey, 1796.

Contreras, Francisco Joséa. *The Threads of Natural Law*. London: Springer, 2013.

Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

________ [et al.] (eds.). *Law and Tradition in Islamic Thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Cover, Robert M. *Justice Accused: Antislavery and the Judicial Process*. New Haven, CT: Yale University Press, 1975.

Craton, Michael (ed.). *Roots and Branches: Current Directions in Slave Studies*. New York: Pergamon Press, 1979.

Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987.

________. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980.

Cruft, Rowan, Liao, S. Matthew and Massimo Renzo (eds.). *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Culbertson, Laura (ed.). *Slaves and Households in the Near East*. Chicago, IL: Oriental Institute, 2011.

Daumas, G. Eugène. *Le Grand désert, ou Itinéraire d'une caravane du Sahara au pays des Nègres (royaume de Haoussa)*. Paris: Calmann Levy, 1883.

Davidson, Julia O'Connell. *Modern Slavery: The Margins of Freedom*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Davis, David B. *Challenging the Boundaries of Slavery*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

_______. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. Revised ed. New York: Oxford University Press, 1999.

_______. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1966.

_______. *Slavery and Human Progress*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Dekhodā, ʻAlī Akbar. *Amthāl ū ḥekam*. 7th ed. Tehran: Chāpkhāne-ye Sepehr, 1370/[1992]. 4 vols.

Diakho, Muhammad. *L'Esclavage en Islam: Entre les traditions arabes et les principes de l'Islâm*. Beyrouth; Paris: Albouraq, 2004.

The Digest of Justinian, volume 1, 1-39. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Diouf, Sylviane A. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York: New York University Press, 1998.

Donner, Fred. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Doughty, Charles Montagu. *Travels in Arabia Deserta*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1888. 2 vols.

Drescher, Seymour. *Econocide: British Slavery in the Era of Abolition*. 2nd ed. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2010.

Dubler, César E. *Abū Ḥāmid El Granadino y su Relación de Viaje por Tierras Eurasiáticas*. Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1953.

Duderija, Adis. *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge, 2017.

Düzdağ, Ertuğrul. *Ebussuud Efendi Fetvaları*. Istanbul: *Kapı, 2012.*

Dyer, Justin Buckley. *Natural Law and the Antislavery Constitutional Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012.

Eckel, Jan and Samuel Moyn (eds.). *The Breakthrough: Human Rights in the 1970's*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Eden, Jeff. *Slavery and Empire in Central Asia*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2018.

Efendī, Evliyā. *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*. Translated by Joseph von Hammer. London: Oriental Translation Fund, 1846-1850. 2 vols.

Efendī, Yenishehirli ʻAbdallāh. *Behcetü'l-Fetâvâ*. Edited by Süleyman Kaya [et al.]. Istanbul: Klasik, 2011.

Eltis, David. *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York: Oxford University Press, 1987.

_______ and James Walvin (eds.). *The Abolition of the Atlantic Slave Trade*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1981.

_______ and Stanley Engerman (eds.). *The Cambridge World History of Slavery*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011. 4 vols.

Vol. 1: *The Ancient Mediterranean World.*

Vol. 2: *AD 500-AD 1420.*

Vol. 3: *AD 1420-1804.*

Vol. 4: *AD 1804-AD 2016.*

Ember, Carol R. and Melvin Ember (eds.). *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*. Berlin: Springer Science + Business Media, 2004.

Emecen, Feridun M. *Osmanlı klasik çağında hanedan, devlet ve toplum*. [Istanbul]: Timaş Yayınları, 2011.

Emon, Anver. *Islamic Natural Law Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_______. *Natural Law: A Jewish, Christian, and Muslim Trialogue*. London: Oxford University Press, 2014.

Enchiridion. Translated by George Long. Mineola, NY: [n. p.], 2004.

Encyclopaedia of Islam. Edited by P. Bearman [et al.]. Leiden: Brill, 2012.

Ennaji, Mohammed. *Slavery, the State, and Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013.

Erdem, Y. Hakan. *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*. New York: St. Martin's Press, 1996.

Esack, Farid. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford: Oneworld, 1999.

Eton, W. A. *A Survey of the Turkish Empire*. 2nd ed. London: T. Cadell and W. Davies, 1799.

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

The Fathers of the Church 16. Translated by Sister Mary Sarah Muldowney. New York: Fathers of the Church, 1952.

Fay, Mary Ann (ed.). *Slavery in the Islamic World*. New York: Palgrave, 2019.

Fede, Andrew T. *Homicide Justified: The Legality of Killing Slaves in the United States and the Atlantic World*. Athens, GA: University of Georgia Press, 2017.

Field, Daniel. *The End of Serfdom: Nobility and Bureaucracy in Russia, 1855-1861*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Fischel, Joseph J. *Screw Consent: A Better Politics of Sexual Justice*. Berkeley CA: University of California Press, 2019.

________. *Sex and Harm in the Age of Consent*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2016.

Fisher, Allan G. B. and Humphrey J. Fisher. *Slavery and Muslim Society in Africa*. London: C. Hurst and Company, 1970.

Fisher, Humphrey J. *Slavery in the History of Muslim Black Africa*. New York: New York University Press, 2001.

Fletcher, Benjamin Wright (Jr.). *American Interpretations of Natural Law*. New Brunswick, NJ: Transaction, 2016.

Forret, Jeff and Christine E. Sears (eds.). *New Directions in Slavery Studies: Commodification, Community, and Comparison*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2015.

Frampton, Travis. *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*. New York: T and T Clark, 2006.

Francesca, Ersilia (ed.). *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works*. Hildesheim: Georg Olms, 2015.

Francione, Gary and Robert Garner (eds.). The *Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*. New York: Columbia University Press, 2010.

Fyzee, Asaf A. A. *Cases in the Muhammadan Law of India, Pakistan and Bangladesh*. Edited by Tahir Mahmood. 2nd ed. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

Gellner, Ernest and Jean-Claude Vatin (eds.) *Islam et politique au Maghreb*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.

Genovese, Eugene. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Vintage, 1976.

Gervais-Courtellemont, Jules. *Mon Voyage à la Mecque*. 4th ed. Paris: Librairie Hachette, 1897.

Ghamidi, Javed Ahmed. *Islam: A Comprehensive Introduction*. translated by Shehzad Saleem. 2nd ed. Lahore: Al-Mawrid, 2014.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafriqa*. Translated by Sherman A. Jackson. London: Oxford University Press, 2002.

Ghoshal, U. N. *Studies in Indian History and Culture*. Bombay: Orient Longmans, 1965.

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Harper and Brothers, 1836. 4 vols.

Glancy, Jennifer A. *Slavery as Moral Problem in the Early Church and Today*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011.

Glassman, Jonathon. *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage. Geneva: International Labour Office, 2017.

Goldenberg, David M. *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Goldman, Emma. *Red Emma Speaks.* Edited by Alix Kates Shulman. 3rd ed. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

Gómez-Lobo, Alfonso. *The Foundations of Socratic Ethics.* Cambridge, MA: Hackett, 1994.

Gordon, Matthew S. and Kathryn A. Hain (eds.). *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History.* New York: Oxford University Press, 2017.

Gordon, Matthew S. *The Breaking of a Thousand Swords.* Albany, NY: SUNY Press, 2001.

Gordon, Murray. *Slavery in the Arab World.* New York: New Amsterdam Books, 1989.

Graeber, David. *Debt: The First 5,000 Years.* New York: Melvillhouse, 2011.

Gray, John. *The Silence of Animals: On Progress and Other Myths.* London: Allen Lane, 2013.

Green, Arnold H. *The Tunisian Ulama 1873-1915.* Leiden: E. J. Brill, 1978.

Grotius, Hugo. *Commentary on the Law of Prize and Booty.* Edited by Martine Julia van Ittersum. Indianapolis: Liberty Fund, 2006.

Grubbs, Judith Evans. *Law and Family in Late Antiquity.* Oxford: Clarendon Press, 1995.

Guest, Anthony G. (ed.). *Oxford Essays in Jurisprudence.* London: Oxford University Press, 1961.

Hadler, Jeffrey. *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia through Jihad and Colonialism.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

Hall, Bruce. *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011.

Hall, Stuart George (ed.). *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes.* Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

El Hamel, Chouki. *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013.

Hanioglu, M. Sukru. *A Brief History of the Late Ottoman Empire.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indians.* Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1959.

Hanretta, Sean. *Islam and Social Change in French West Africa.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.

Hansen, Thorkild. *Arabia Felix: The Danish Expedition of 1761-1767.* New York: Harper and Row, 1964.

Harms, Robert, Bernard K. Freamon, and David W. Blight (eds.). *Indian Ocean Slavery in the Age of Abolition.* New Haven: Yale University Press, 2013.

Harper, Kyle. *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

________. *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011.

Harris, Sam and Maajid Nawaz. *Islam and the Future of Tolerance*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

Harrison, Christopher. *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1994.

Hartman, Saidiya. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth- Century America*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Hasan, Mushirul (ed.). *Seamless Boundaries: Luftullah's Narrative beyond East and West*. New Delhi: Oxford University Press, 2007.

Haseeb, Khair El-Din (ed.). *The Arabs and Africa*. London: Croon Helm; Centre for Arab Unity Studies, 1985.

Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *The Life of Muhammad*. Translated by Isma'il Ragi al-Faruqi. [n. p.]: American Trust Publications, 2005.

Héritier, Françoise (eds.). *De La Violance*. Paris: Odile Jacob, 2005.

Herz, Rachel. *That's Disgusting: Unraveling the Mysteries of Repulsion*. New York: W. W. Norton, 2012.

Hezser, Catherine. *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hiskett, Mervyn. *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio*. 2nd ed. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994.

Hobbs, T. R. *A Time for War: A Study of Warfare in the Old Testament*. Wilmington: Michael Glazier, 1989.

Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Homilies on Joshua. Edited by Cynthia White; translated by Barbara J. Bruce. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002.

Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.

________ (ed.). *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2015.

Hudūd al-'Âlam: The Regions of the World. Translated by V. Minorsky. Karachi: Indus Publications, 1980.

Hunt, Peter. *Ancient Greek and Roman Slavery*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2018.

Hunwick, John and Eve Troutt Powell. *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2002.

Hurgronje, C. Snouck. *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*. Leiden: Brill, 2014.

Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad b. ‘Abdallāh. *Ibn Battuta in Black Africa.* Edited by and translated by Said Hamdun and Noël King. London: Rex Collings, 1975.

________. *The Travels of Ibn Battuta.* Translated by H. A. R. Gibb. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004. 3 vols.

Ibn Faḍlān, Aḥmad. *Ibn Fadlān and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North.* Translated and edited by Paul Lunde and Caroline Stone. London: Penguin Books, 2012.

Ibn Mujāwir, Muḥammad b. Mas‘ūd. *A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujāwir's Tārīkh al-Mustabṣir.* Translated by G. Rex Smith. London: Hakluyt Society, 2008.

Ibn Sā‘ī, Tāj al-Dīn ‘Alī. *Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad* Edited by Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press, 2015.

Ibn Sallām al-Ibāḍī. *Kitāb fīhi bad' al-islām wa sharā'i' al-dīn.* Edited by Werner Schwartz and Sālim bin Ya‘qūb. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1986.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Abd al-Halim. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians.* Introduction and translation by Wael Hallaq. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Inalcık, Halil. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One: 1300-1600.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.

Ingram, John Kells. *A History of Slavery and Serfdom.* London: A. and C. Black, 1895.

Ionnis Ioviani Pontani Opera Omnia Soluta Oratione Composita. Venice: Aldus, 1518.

Irons, Charles. *The Origins of Proslavery Christianity.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2008.

Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250 - 1382.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.

Istanbūlī, Ismā‘īl Mufīd. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye.* Edited by Selime Çınar and Eşref Altaş. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Jackson, Peter. *The Delhi Sultanate.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Jackson, Sherman. *Islam and the Problem of Black Suffering.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Jameson, Russell. *Montesquieu et l'esclavage.* Paris: Hachette, 1911.

Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān. *Nāmehā va Monša'āt-e Jāmī.* Edited by ‘Eṣām al-Dīn Urunbāyef and Asrār Raḥmānof. Tehran: Āyene-ye Mirāth, 1999.

Jasper, Margaret C. *Animal Rights Law.* 2nd ed. Dobbs Ferry, NY: Oceana Publications, 2002.

Jaspers, Karl. *Kant.* San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, 1962.

Jones, Jeremy and Nicholas Ridout. *A History of Modern Oman.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

Jones, John Richter. *Slavery Sanctioned by the Bible*. Philadelphia: J. B. Lippincott and Co., 1861.

Joshel, Sandra and Sheila Murnaghan (eds.). *Women and Slaves in Greco - Roman Culture*. London: Routledge, 1998.

Kane, Ousmane. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

Karcıić, Fikret. *Kroz prizmu historije*. Sarajevo: Centar za Napredne Studije, 2017.

Karras, Ruth. *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Katz, Stanley N. (ed.). *Oxford International Encyclopedia of Legal History*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Kāzirūnī, 'Alā' al-Dīn. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. Edited by Ömer Türker [et al.]. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Keddie, Nikki (ed.). *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Los Angeles: University of California Press, 1972.

Kelly, Duncan. *The Propriety of Liberty*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Kennedy, Hugh. *The Armies of the Caliphs*. Hoboken, NJ: Taylor and Francis, 2013.

Kennedy - Pipe, Caroline, Gordon Clubb and Simon Mabon (eds.). *Terrorism and Political Violence*. London: Sage, 2015.

Khalidi, Tarif (ed.). *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. Beirut: American University of Beirut Press, 1984.

Khan, Shafaat Ahmad (ed.). *John Marshall in India*. London: Oxford University Press, 1927.

Khan, Syed Ahmed. *Ibtāl ghulāmī: Tabriyat al-Islām'an shayn al-ama wa'l-ghulām*. Cairo: Maṭba'a-i Mufīd, 1893.

________. *A Series of Essays on the Life of Mohammed*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1981.

Khānī, 'Abd al-Qādir. *'Ilm va 'amal*. Karachi: Educational Press, [1961].

Khoury, Raif George. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Translated by Iḥsān 'Abbās; Edited by Charles Issawi. Princeton, NJ: Kingston Press, 1983.

________ *Wahb b. Munabbih*. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1972. 2 vols.

Klausen, Jimmy Casas. *Fugitive Rousseau: Slavery, Primitivism, and Political Freedom*. New York: Fordham University Press, 2014.

Klein, Martin (ed.). *Breaking the Chains: Slavery, Bondage and Emancipation in Modern Africa and Asia*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1993.

Knoch, Stefan. *Sklavenfürsorge im Römischen Reich*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005.

Korkud, Shehzade Muhammad. *Islâm'da Ganimet ve Cariyelik* = حَل إشكال الأفكار في حِلّ أموال الكفار. Istanbul: İsar, 2013.

Kramer, Martin. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press, 1986.

Krause, Harry D. and David P. Meyer. *Family Law*. 5th ed. St. Paul: Thomson West, 2007.

Kugle, Scott Siraj al - Haqq. *Homosexuality in Islam*. Oxford: Oneworld, 2010.

Lane, Edward W. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. New York: Cosimo, 2005.

Lapidus, Ira. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Lassner, Jacob. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970.

Le Bon, Gustave. *La Civilisation des Arabes*. Paris: Librairie de Fermin-Didot, 1884.

Levtzion, Nehemia and Randall L. Pouwels (eds.). *The History of Islam in Africa*. Athens, OH: Ohio University Press, 2000.

Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Liaw, Yock Fang. *Undang-Undang Melaka: The Laws of Melaka*. The Hague: Martinu Nijhoff, 1976.

Little, Lester K. (ed.). *Plague and the End of Antiquity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

Lockwood, Joan and Oliver O'Donovan (eds.). *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 2004.

Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam*. Translated by Joan Spencer. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2009.

Lott, Emmeline. *The English Governess in Egypt: Harem Life in Egypt and Constantinople*. London: Richard Bentley, 1867.

Lovejoy, Paul E. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. 2nd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

________ (ed.). *The Ideology of Slavery in Africa*. Beverly Hills, CA: Sage, 1981.

Lowe, Vaughan. *International Law: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Lowenthal, David. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

_______. *Are There Any Natural Rights?*. Brunswick, Main: Bowdoin College, 1983.

_______. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2016.

_______. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1988.

Macnaghten, W. H. *Principles and Precedents of Moohummudan Law*. Calcutta: Church Mission Press, 1825.

Madden, R. R. *Egypt and Mohammed Ali*. London: Hamilton, Adams, 1841.

Major, Andrea. *Slavery, Abolitionism and Empire in India, 1772-1843*. Liverpool: Liverpool University Press, 2012.

Al-Mālikī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī. *The Criterion for Distinguishing Legal Opinions from Judicial Rulings and the Administrative Acts of Judges and Rulers*. Translated by Mohammad H. Fadel. London: Yale University Press, 2017.

Manji, Irshad. *Allah, Liberty and Love: The Courage to Reconcile Faith and Freedom*. New York: Free Press, 2011.

Maritain, Jacques. *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*. Paris: Paul Hartmann, 1943.

Marmon, Shaun (ed.). *Slavery in the Islamic Middle East*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999.

Maududi, Abul A'la. *Human Rights in Islam*. 2nd ed. Lahore: Islamic Publications, 1995.

_______. *Purdah and the Status of Women in Islam*. Translated by Al-Ash'ari. Lahore: Islamic Publication, [1972].

Al-Māwardī, Abu El Hassan Ali. *The Ordinances of Government*. Translated by Wafaa H. Wahba. Reading, UK: Garnet, 1996.

Mayer, Ann E. *Islam and Human Rights*. 2nd ed. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

McCormick, Michael. *Origins of the European Economy: Communications and Commerce AD 300 - 900*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

McKeown, Niall. *The Invention of Ancient Slavery?*. London: Duckworth, 2007.

Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism*. New York: Columbia University Press, 2009.

Meillassoux, Claude. *The Anthropology of Slavery*. Translsted by Alide Dasnois. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.

Mendelsohn, Isaac. *Slavery in the Ancient Near East*. New York: Oxford University Press, 1949.

Mercadier, Fernand J. G. *L'Eslavage de Timimoun*. Paris: Ed. France-Empire, 1971.

Miers, Suzanne. *Britain and the Ending of the Slave Trade*. New York: African Publishing, 1975.

_______ and Igor Kopytoff (eds.). *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1977.

_______ and Joseph C. Miller (eds.). *Children in Slavery through the Ages*. Athens, OH: Ohio University Press, 2009.

_______ and Richard Roberts (eds.). *The End of Slavery in Africa.* Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988.

Miller, Franklin G. and Alan Wertheimer (eds.). *The Ethics of Consent.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Miller, Joseph C. *The Problem of Slavery as History.* New Haven, CT: Yale University Press, 2012.

Minorsky, Vladimir. *Medieval Iran and its Neighbours.* London: Variorum Reprints, 1982. (Collected Studies Series; 166)

Mirzai, Behnaz A. *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800-1929.* Austin, TX: University of Texas Press, 2017.

_______, Ismael Musa Montana and Paul Lovejoy (eds.). *Slavery, Islam and the Diaspora.* Trenton: Africa World Press, 2009.

Moin, A. Azfar. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam.* New York: Columbia University Press, 2012.

Montana, Ismael M. *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia.* Gainesville, FL: University of Florida Press, 2013.

Montesquieu, Charles. *L'Esprit des lois.* Edited by Laurent Versini. Paris: Gallimard, 1995. 2 vols.

_______. *Persian Letters.* Translated by C. J. Betts. New York: Penguin Books, 1993.

Morgan, Kenneth. *Slavery and Servitude in Colonial North America.* New York: New York University Press, 2001.

Morrow, Glenn R. *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law.* New York: Arno Press, 1976.

Mottahedeh, Roy. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Muir, William. *The Life of Mahomet.* London: Smith, Elder and Co., 1861. 4 vols.

Mundy, Martha and Richard Saumarez Smith. *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria.* London: I. B. Tauris, 2007.

Najmabadi, Afsaneh. *The Story of the Daughters of Quchan.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998.

Nashat, Guity (ed.). *Women and Revolution in Iran.* Boulder, CO: Westview Press, 1983.

Newman, John Henry (Cardinal). *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* 6th ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989.

Nicola, Bruno de and Charles Melville (eds.). *The Mongols' Middle East.* Leiden: Brill, 2016.

Niditch, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence.* Oxford: Oxford University Press, 2015.

Nieboer, H. J. *Slavery as an Industrial System.* 2nd ed. The Hague: Nijhoff, 1910.

Norberg, Johan. *Progress: Ten Reasons to Look forward to the Future*. London: Oneworld, 2017.

Norton, Anne. *On the Muslim Question*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

Novak, David. *In Defense of Religious Liberty*. Wilmington, DC: ISI Books, 2009.

Origen of Alexandria. *Origen: Selected Writings*. Edited and translated by Rowan Greer. New York: Paulist Press, 1979.

Osswald, Rainer. *Sklavenhandel und Sklavenleben zwischen Senegal und Atlas*. Würzburg: Ergon, 2016.

Outram, Dorinda. *The Enlightenment*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

Özdalga, Elisabeth (ed.). *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. London: Routledge, 2005. (Soas/Routledge Curzon Studies on the Middle East)

Panzer, Joel S. *The Popes and Slavery*. New York: Alba House, 1996.

Parvez, Ghulam Ahmad. *Islam: A Challenge to Religion*. Lahore: Tolu-e Islam Trust, 1968.

________. *What is Islam?: The Quranic Perspective*. Edited by Ejaz Rasool. London: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Translated by A. J. Krailsheimer. London: Penguin Books, 1995.

Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Peabody, Sue. *There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Pelteret, David A. E. *Slavery in Early Medieval England*. Woodbridge, UK: Boydell Press, 1995.

Penn, Michael Philip. *When Christians First Met Muslims*. Oakland: Univerity of California Press, 2015.

The Pennsylvania Magazine of History and Biography. Philadelphia: The Historical Society of Pennsylvania, 1889.

Petronius. *Satyricon*. Translated by J. P. Sullivan. New York: Penguin Books, 1977.

Petry, Carl F. (ed.). *The Cambridge History of Egypt*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Philipp, Thomas and Ulrich Haarmann (eds.). *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Phillips, William D. (Jr.). *Slavery in Medieval and Early Modern Iberia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Philo. Translated by F. H. Colson [et al.]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958-1962.

Pierce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

Platonic Studies. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

Pollock, Frederick. *An Essay on Possession in the Common Law*. Oxford: Clarendon Press, 1888.

Popovic, Alexandre. *The Revolt of African Slaves in Iraq in the $3^{rd}/9^{th}$ Century*. Translated by Léon King. Princeton, NJ: Markus Wiener, 1999.

Powell, Eve Troutt. *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

________. *Tell This in My Memory: Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*. Stanford, CA Stanford University Press, 2012.

Qudūrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Mukhtaṣar*. Translated by Ṭāhir Maḥmood Kiānī. London: Ta-Ha Publishers, 2010.

Qutb, Sayyid. *Milestones*. Translated by Saheeh International; edited by A. B. El-Mehri. Birmingham: Maktaba, 2006.

Rāġib, Yūsuf. *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'ègypte médiévale*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2002.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

Ramelli, Ilaria E. *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Reid, Anthony (ed.). *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*. With the assistance of Jennifer Brewster. New York: St. Martin's Press, 1983.

Ritzer, George (ed.). *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell, 2007.

Roberts, David. *Sketches in Egypt and Nubia*. Aalsmeer: Pulchri Press, [1980].

Robinson, Chase. *Islamic Historiography*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

Robinson, Francis (ed.). *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Robinson, Richard. *Definition*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Rodney, Walter. *West Africa and the Atlantic Slave Trade*. Nairobi: Historical Association of Tanzania, 1967.

Rosenfeld, Sophia. *Common Sense: A Political History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Rosenthal, Franz. *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*. Leiden: Brill, 1960.

Rotman, Youval. *Byzantine Slavery and the Mediterranean World*. Translated by Jane Marie Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Sagaster, Börte. *"Herren" und "Sklaven": der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

Al-Ṣaghīr, Jalāl al-Dīn Faqīh (Sjech Djilâl Eddîn). *Verhaal van den Aanvang der Padri- Onlusten op Sumatra*. Edited by J. J. de Hollander. Leiden: Brill, 1857.

Saleh, Walid A. *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqāʿī's Bible Treatise*. Leiden: Brill, 2008.

Sartain, Elizabeth. *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975. 2 vols.

Al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi (ed.). *Society and the Sexes in Medieval Islam*. Malibu: Undena, 1979.

Schlipp, Paul Arthur and Maurice Friedman (eds.). *The Philosophy of Martin Buber*. London: Cambridge University Press, 1967.

Schmid, Alex P. and Albert J. Longman, Albert J. Longman. *Political Terrorism*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1988.

Searing, James F.*""God Alone is King": Islam and Emancipation in Senegal*. Oxford: James Curry, 2002.

Shaarawi, Huda. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*. Translated by Margot Badran. New York: The Feminist Press, 1987.

Shafīq, Aḥmad. *L'Esclavage au point de vue musalman*. Cairo: l'Imprimerie Nationale, 1891.

Shakespeare, William. *Hamlet*. Edited by Edward Hubler. New York: Signet, 1963.

Sharīʿa in Songhay: The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad. London: Oxford University Press, 1985.

Shariati, Ali. *The Visage of Muhammad*. Translated by Abdalaziz Sachedina. Houston: Free Islamic Literature Inc., 1979.

Sheriff, Abdul [et al.]. *Transition from Slavery in Zanzibar and Mauritius: A Comparative History*. Dakar: CODESRIA, 2016.

Sheriff, Abdul. *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar*. Athens, OH: Ohio University Press, 1987.

Shields, Christopher. *Aristotle*. London: Routledge, 2007.

Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden: Brill, 2006.

Siddiqui, Mona. *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012.

Sijpesteijn, Petra. *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Sills, David L. (ed.). *The International Encyclopedia of the Social Sciences*. [New York]: Macmillan Company, 1968.

Simmel, Georg. *The Sociology of Georg Simmel*. Translated by Kurt H. Wolff. New York: Free Press, 1950.

Sobers-Khan, Nur. *Slaves without Shackles: Forced Labour and Manumission in the Galata Court Registers, 1560-1572.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014.

Sprankling, John G. and Raymond R. Coletta. *Property: A Contemporary Approach.* 2nd ed. St. Paul, MN: West Academic Publishing, 2012.

St. Simon, Henri Comte de. *Social Organization, the Science of Man, and Other Writings.* London: Harper and Row, 1964.

Stark, Freya. *The Southern Gates of Arabia.* [New York]: E. P. Dutton, 1936.

Stark, Freya. *The Southern Gates of Arabia: A Journey in the Hadhramaut.* New York: Modern Library, 2011.

Stevenson, Brenda. *What is Slavery?.* Malden, MA: Polity, 2015.

Syrett, Nicholas L. *American Child Bride: A History of Minors and Marriage in the United States.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2016.

Tābanda, Sulṭān Ḥusayn Gunābādī. *Naẓar-i madhhabī bih iʿlāmiyya-yi ḥuqūq-i bashar.* Qum: Maṭbūʿātī-yi Ḥikmat, 1966.

Ṭahṭāwī, Rifāʿah Rāfiʿ. *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831).* London: Saqi, 2004.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye.* Edited by Elzem Içöz [et al.]. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Thesiger, Wilfred. *Arabian Sands.* London: Penguin Books, 1954.

Thomas, Edward. *Islam's Perfect Stranger: The Life of Mahmud Muhammad Taha, Muslim Reformer of Sudan.* London: I. B. Tauris, 2010.

Thomson, Joseph. *To the Central African Lakes and Back: The Narrative of the Royal Geographical Society's East Central African Expedition, 1878-1880.* London: S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1881. 2 vols.

Thornton, Thomas. *The Present State of Turkey.* London: Joseph Mawman, 1807.

Toledano, Ehud. *As if Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East.* New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

________. *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

________. *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East.* Seattle: University of Washington Press, 1998.

Toru, Miura and John Edward Philips (eds.). *Slave Elites in the Middle East and Africa.* London: Kegan Paul, 2000.

Urbach, Efraim Elimelech. *The Laws Regarding Slavery.* New York: Arno Press, 1979.

Urbainczyk, Theresa. *Slave Revolts in Antiquity.* Berkeley, CA: University of California Press, 2008.

Vassiliev, Alexei. *The History of Saudi Arabia.* New York: New York University Press, 2000.

Vogt, Joseph. *Ancient Slavery and the Ideal of Man.* Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad.* Oxford: Oneworld, 2006.

Ware, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge and History in West Africa.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2014.

Watson, James L. (ed.). *Asian and African Systems of Slavery.* Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Webb, William J. *Slaves, Women and Homosexuals.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

Weiner, Annette. *The Trobrianders of Papua New Guinea.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1988.

Wessels, Antonie. *A Modern Arabic Biography of Mu,ammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad.* Leiden: Brill, 1972.

Westermann, William. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.

Westermarck, Edward. *The Origin and Development of the Moral Ideas.* 2nd ed. London: Macmillan and Co., 1912. 2 vols.

Wheatcroft, Andrew. *The Ottomans: Dissolving Images.* London: Penguin Books, 1995.

Wheatley, Paul. *The Places Where Men Pray Together: Cities in the Islamic Lands.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.

White, Charles. *Three Years in Constantinople.* London: Henry Colburx, 1845. 3 vols.

White, Jonathan R. *Terrorism and Homeland Security.* 6th ed. Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, 2014.

Williams, Eric. *Capitalism and Slavery.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1994.

Willis, John Ralph (ed.). *Slaves and Slavery in Muslim Africa.* London: Frank Cass, 1985. 2 vols.

Vol. 1: *Islam and the Ideology of Slavery.*

Vol. 2: *The Servile Estate.*

Winks, Robin (ed.). *Slavery: A Comparative Perspective.* New York: New York University Press, 1972.

Wright, John. *The Trans-Saharan Slave Trade.* London: Routledge, 2007.

Wyatt, David. *Slaves and Warriors in Medieval Britain and Ireland, 800-1200.* Leiden: Brill, 2009.

Xenophon. *Memorabilia.* Translated by E. C. Marchant. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

Young, Robert (ed.). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader.* Translated by Ian McLeod. Boston, MA: Routledge, 1981.

Zack, Naomi. *The Ethics and Mores of Race*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2011.

Zilfi, Madeline C. *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

Periodicals

Aigle, Denise. "The Mongol Invasion of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīya's Three "Anti-Mongol" Fatwas." *Mamlūk Studies Review*: vol. 11, no. 2, 2007.

Ali, Kecia. "Concubinage and Consent." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 49, no. 1, 2017.

_______. "Concubinage and the Status of Female Slaves in Early Colonial Nigeria." *Journal of African History*: vol. 29, no. 2, 1988.

Allain, Jean. "R v Tang: Clarifying the Definition of "Slavery" in International Law." *Melbourne Journal of International Law*: vol. 10, no. 1, 2009.

_______ and Robin Hickey. "Property and the Definition of Slavery." *International and Comparative Law Quarterly*: vol. 61, no. 4, 2012.

Anjum, Ovamir. "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*: vol. 27, no. 3, 2007.

Atçıl, Abdurrahman. "The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire during the 16th Century." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 49, no. 2, 2017.

Al-Awlaki, Anwar. "The Ruling on Dispossessing the Disbelievers wealth (sic) in Dar al-Harb." *Inspire*: vol. 4, January 2011.

Ayoub, Samy. ""The Sulṭān Says": State Authority in the Late/anafī Tradition." *Islamic Law and Society*: vol. 23, no. 3, 2016.

Bacharach, Jere L. "African Military Slaves in the Medieval Middle East: The Cases of Iraq (869-955) and Egypt (868-1171)." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 13, no. 4, 1981.

Baldwin, Barry. "Two Aspects of the Spartacus Slave Revolt." *The Classical Journal*: vol. 62, no. 7, 1967.

Benns, Whitney. "American Slavery, Reinvented." *The Atlantic*: 21/9/2015.

Berquist, Emily. "Early Anti-Slavery Sentiment in the Spanish Atlantic World." *Slavery and Abolition*: vol. 31, no. 2, 2010.

Bivar, A. D. H. "The Wathīqat Ahl al-Sūdān: A Manifesto of the Fulani Jihād." *Journal of African History*: vol. 11, no. 2, 1961.

Blunt, Wilfrid Scawen. "Slavery in Egypt." *Anti-Slavery Reporter*: vol. 2, no. 4, April 1882.

Boomgaard, Peter. "Human Capital, Slavery and Low Rates of Economic and Population Growth in Indonesia, 1600-1910." *Slavery and Abolition*: vol. 24, no. 2, 2003.

Brady, Robert. "The Role of Las Casas in the Emergence of Negro Slavery in the New World." *Revista de Historia de América*: nos. 61-62, 1966.

Broad, Jacqueline. "Mary Astell on Marriage and Lockean Slavery." *History of Political Thought*: vol. 35, no. 4, 2014.

Brown, Jonathan A. C. "Even if It's Not True It's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam." *Islamic Law and Society:* vol. 18, 2011.

________. "Islamic Origins and Incidental Normativity." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 84, no. 1, 2016.

________. "Is the Devil in the Details?: Tension between Minimalism and Comprehensiveness in the Shariah." *Journal of Religious Ethics*: vol. 39, no. 3, 2011.

Buncombe, Andrew. "New Jersey Governor Refuses to Ban Child Marriage Because "it Would Conflict with Religious Customs"." *Independent*: 14/5/2017.

________. "Virginia Introduces Law to Stop 12-Year-Old Girls Getting Married." *Independent*: 4/7/2016.

Burak, Guy. "Faith, Law and Empire in the Age of Ottoman "Confessionalization" (Fifteenth-Seventeenth Centuries): The Case of "Renewal of Faith"." *Mediterranean Historical Review*: vol. 28, no. 1, 2013.

Burton, William L. "The Use and Abuse of History." *American Historical Association Newsletter*: vol. 20, no. 2, 1982.

Butler, Judith. "Sexual Consent: Some Thoughts on Psychoanalysis and Law." *Columbia Journal of Gender and Law*: vol. 21, no. 2, 2011.

Callimachi, Rukmini. "ISIS Enshrines a Theology of Rape." *New York Times*: 9/3/2015.

________. "To Maintain Its Supply of Sex Slaves, ISIS Pushes Birth Control." *New York Times*: 3/12/2016.

Calvert, Brian. "Slavery in Plato's Republic." *The Classical Quarterly*: vol. 37, no. 2, 1987.

Campbell, Gwyn. "Introduction: Slavery and Other Forms of Unfree Labour in the Indian Ocean World." *Slavery and Abolition:* vol. 24, no. 2, 2003.

Carl Tobias, "Interspousal Tort Immunity in America." *Georgia Law Review*: vol. 23, 1989.

El Cheikh, Nadia Maria. "The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions." *Studia Islamica:* vol. 97, 2003.

________. "Revisiting the Abbasid Harems." *Journal of Middle East Women's Studies*: vol. 1, no. 3, 2005.

Christman, John. "Analyzing Freedom from the Shadows of Slavery." *Journal of Global Slavery:* vol. 2, nos. 1-2 2017.

Clark, Lorenne M. G. "Women and John Locke; Or, Who Owns the Apples in the Garden of Eden?." *Canadian Journal of Philosophy*: vol. 7, no. 4, 1977.

Coates, Ta-Nehisi. "The Case for Reparations." *The Atlantic*: June 2014.

Cox, Oliver J. W. "Frederick, the Prince of Wales, and the First Performance of "Rule Britannia!"." *The Historical Journal*: vol. 56, no. 4, 2013.

Crecelius, Daniel and Gotcha Djaparidze. "Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with Their Homeland in the Last Decades of the Eighteenth Century." *Journal of the Social and Economic History of the Orient*: vol. 45, no. 3, 2002.

Crone, Patricia. ""Even an Ethiopian Slave": The Transformation of a Sunni Tradition." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 57, 1994.

Debnath, Neela. "Britain's Got Talent 2017: Simon Cowell Shocked by Comedian Daliso Chaponda Slave Joke." *Daily Express*: 3/6/2017.

Delafosse, Maurice. "Les débuts des troupes noires du Maroc." *Hespéris*: vol. 3, 1923.

Diamond, Stephen A. "Is Depression a Disease?." *Psychology Today*: 1/9/2018.

Drescher, Seymour. "The Shocking Birth of British Abolitionism." *Slavery and Abolition*: vol. 33, no. 4, 2012.

Duderija, Adis. "A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'ānic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposive Oriented Qur'ān-Sunna Hermeneutic." *Hawwa*: vol. 11, 2013.

Eden, Jeff. "Beyond the Bazaars: Georgraphies of the Slave Trade in Central Asia." *Modern Asian Studies*: vol. 51, no. 4, 2017.

Emon, Anver. "Ḥuqūq Allāh and Ḥuqūq al-'Ibād: A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime." *Islamic Law and Society*: vol. 13, no. 3, 2006.

Engerman, Stanley. "Slavery at Different Times and Places." *American Historical Review*: vol. 105, no. 2, 2000.

Erlich, Reese. "Prison Labor: Workin' for the Man." *Covert Action Quarterly*: no. 54, Fall 1995.

Eskridge, William N. (Jr.). "The Many Faces of Sexual Consent." *William and Mary Law Review*: vol. 37, no. 1, 1995.

"Fair and Square." *The Economist:* 18 September 2003.

Fenoaltea, Stefano. "Slavery and Supervision in Comparative Perspective: A Model." *Journal of Economic History*: vol. 44, no. 3, 1984.

Forman, David. "Kant on Moral Freedom and Moral Slavery." *Kantian Review*: vol. 17, no. 1, 2012.

Freamon, Bernard. "Slavery, Freedom, and the Doctrine of Consensus in Islamic Jurisprudence." *Harvard Human Rights Journal*: vol. 11, Spring 1998.

Fynn-Paul, Jeffrey. "Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the Early Modern Era." *Past and Present*: vol. 205, no. 1, November 2009.

Galenson, David. "The Rise and Fall of Indentured Servitude in the Americas: An Economic Analysis." *Journal of Economic History*: vol. 44, no. 1, 1984.

Gel, Mehmet. "Kanûnî Devrinde "Müftî" ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir "Hüccet-i Şer'iyye" İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması." *Osmanlı Araştımarları*: vol. 42, 2013.

Ghoshal, U. N. "On a Recent Estimate of the Social and Political System of the Maurya Empire." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*: vol. 40, no. 1, 1959.

Gilli-Elewy, Hend. "On the Provenance of Slaves in Mecca during the Time of the Prophet Muhammad." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 49, no. 1, 2017.

Glancy, Jennifer A. "The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian Porneia." *Journal of Biblical Literature*: vol. 134, no. 1, 2015.

Goitein, S. D. "Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records." *Arabica*: vol. 9, no. 1, 1962.

Goodman, R. David. "Demystifying "Islamic Slavery": Using Legal Practices to Reconstruct the End of Slavery in Fes, Morocco." *History in Africa*: vol. 39, 2012.

Hair, P. E. H. "Slavery and Liberty: The Case of the Scottish Colliers." *Slavery and Abolition*: vol. 21, no. 3, 2000.

Hall, Bruce. "How Slaves Used Islam: The Letters of Enslaved Muslim Commercial Agents in the Nineteenth-Century Niger Bend and Central Sahara." *Journal of African History*: vol. 52, 2011.

Harr, Daniel. "The New Slavery Movement." *Social Policy:* Summer 1999.

Haskell, Thomas L. "Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility, Part 1." *The American Historical Review*: vol. 90, no. 2, April 1985.

Hassan, Riffat. "On Human Rights and the Qur'anic Perspectivem." *Journal of Ecumenical Studies:* vol. 19, no. 3, 1982.

Hayes, Chris. "The New Abolitionism." *The Nation*: 22 April 2014.

Heath, Malcolm. "Aristotle on Natural Slavery." *Phronesis:* vol. 53, 2008.

Heller, Henry. "Bodin on Slavery and Primitive Accumulation." *Sixteenth Century Journal*: vol. 25, no. 1, 1994.

Hidayatullah, Aysha. "Māriyya the Copt: Gender, Sex and Heritage in the Legacy of Muhammad's Umm Walad." *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 21, no. 3, 2010.

Hoexter, Miriam. "Ḥuqūq Allāh and Ḥuqūq al-'Ibād as Reflected in the Waqf Institution." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 19, 1995.

Howard-Hassman, Rhoda E. "Reparations for the Slave Trade: Rhetoric, Law, History and Political Realities." *Canadian Journal of African Studies*: vol. 41, no. 3, 2007.

Hunting, Claudine. "The Philosophes and Black Slavery: 1748-1765." *Journal of the History of Ideas*: vol. 39, no. 3, 1978.

Hunwick, John. "Falkeiana III: The Kitāb al-Tarsīl, an Anonymous Manual of Epistolatory and Notary Style." *Sudanic Africa*: vol. 5, 1994.

Hussin, Nordin. "Trading Networks of Malay Merchants and Traders in the Straits of Melaka from 1780 to 1830." *Asian Journal of Social Science*: vol. 40, 2012

Iqbal, Muhammad. "Islam as a Moral and Political Ideal - I." *Hindustan Review*: vol. 20, no. 120, July 1909.

Ireland, Ralph R. "Auguste Comte's Views on Slavery." *Journal of Negro Education*: vol. 20, no. 4, 1951.

Jackson, Peter. "The Mamlūk Institution in Early Muslim India." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*: vol. 2, 1990.

Jackson, Sherman. "The Alchemy of Domination? Some Ash'arite Responses to Mu'tazilite Ethics." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 31, 1999.

Jacobsen, Anders-Christian. "Allegorical Interpretation of Geography in Origen's Homilies on the Book of Joshua." *Religion and Theology*: vol. 17, 2010.

Jankowiak, Marek. "What Does the Slave Trade in the Saqaliba Tell us about Early Islamic Slavery?." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 49, no. 1, 2017.

Jeffery, Arthur. "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III." *Harvard Theological Review*: vol. 37, no. 4, 1944.

Jeppe, Shamil. "Leadership and Loyalties: The Imams of Nineteenth Century (sic) Colonial Cape Town, South Africa." *Journal of Religion in Africa*: vol. 26, no. 2, 1996.

Johan, Khasnor. "The Undang-Undang Melaka: Reflections on Malay Society in Fifteenth-Century Malacca." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*: vol. 72, no. 2, 1999.

Johnson, Walter. "On Agency." *Journal of Social History*: Fall 2003.

Kelley, Brendan, Andrew Whiteley, and David Tallmon. "The Arctic Melting Pot." *Nature*: vol. 468, December 2010.

Kelly, Henry Ansgar. ""Rule of Thumb" and the Folklaw of the Husband's Stick." *Journal of Legal Education:* vol. 44, no. 3, 1994.

Kennedy, A. G. "Cnut's Law Code of 1018." *Anglo-Saxon England*: vol. 11, 1983.

Kleingeld, Pauline. "Kant's Second Thoughts on Race." *The Philosophical Quarterly*: vol. 57, no. 229, 2007.

Kolchin, Peter. "Review Essay: Putting New World Slavery in Perspective." *Slavery and Abolition*: vol. 28, no. 2, 2007.

Kunt, Metin. "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 5, no. 3, 1974.

Leavitt, Gregory. "Tylor vs. Westermarck: Explaining the Incest Taboo." *Sociology Mind*: vol. 3, no. 1, 2013.

Lenski, Noel. "Captivity and Slavery among the Saracens in Late Antiquity (Ca. 250-630 CE)." *AnTard*: vol. 19, 2011.

Levi, Scott C. "Hindus Beyond the Hindu Kush: Indians in the Central Asian Slave Trade." *Journal of the Royal Asiatic Society*: vol. 12, no. 3, 2002.

López, Carolina. "The British Presence in the Malay World." *Sari*: vol. 19, 2001.

Luscombe, Richard. "Florida Prisoners Plan Martin Luther King Day Strike Over "Slavery"." *The Guardian*: 15/1/2018.

Lydon, Ghislaine. "Slavery, Exchange and Islamic Law: A Glimpse from the Archives of Mali and Mauritania." *African Economic History*: vol. 33, 2005.

Mackenzie, Robin and John Watts. "Capacity to Consent to Sex Reframed: IM, TZ (no. 2), the Need for an Evidence - based Model of Sexual Decision - making and Socio - sexual Competence." *International Journal of Law and Psychiatry*: vol. 40, 2015.

Mallet, James. "A Species Definition for the Modern Synthesis." *Trends in Ecology and Evolution*: vol. 10, no. 7, 1995.

Mathews, Nathaniel. "The "Fused Horizon" of Abolitionism and Islam: Historicism, the Quran and the Global History of Abolition." *Journal of Global Slavery*: vol. 4, no. 2, June 2019.

McDougall, E. Ann. "Discourse and Distortion: Critical Reflections on Studying the Saharan Slave Trade." *Revue Françaíse d'Histoire d'Outre-mers*: vol. 89, nos. 336-337, 2002.

Meinardus, Otto. "The Upper Egyptian Practice of the Making of Eunuchs in the XIII and XIX Century." *Zeitschrift für Ethnologie*: vol. 94, no. 1, 1969.

Miers, Suzanne. "Slavery: A Question of Definition." *Slavery and Abolition*: vol. 24, no. 2, 2003.

Millingen, Frederick. "On the Negro Slaves in Turkey." *Journal of the Anthropological Society of London*: vol. 8, 1870-1871.

Mirza, Younus. "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim." *Islam and Muslim Christian-Relations*: vol. 24, no. 3, 2013.

Morris, Loveday. "Islamic State Says It Is Buying And Selling Yazidi Women, Using Them as Concubines." *The Washington Post*: 10/12/2014.

Morrison, Alexander. "Twin Imperial Disasters: The Invasions of Khiva and Afghanistan in the Russian and British Official Mind, 1839-1842." *Modern Asian Studies:* vol. 48, no. 1, 2013.

Al-Muhājirah, Umm Sumayyah. "Slave-Girls or Prostitutes." *Dabiq*: vol. 9, May 2015.

Noonan, John T. (Jr.). "Development in Moral Doctrine." *Theological Studies*: vol. 54, 1993.

Noonan, Thomas S. "Fluctuations in Islamic Trade with Eastern Europe during the Viking Age." *Harvard Ukrainian Studies*: vol. 16, nos. 3-4, 1992.

Novo, Marta García. "La Doctrina mālikí sobre esclavitud y el Mi'rāŷ de Aḥmad Bābā." *Espacio, Tiempo y Forma*: vol. 23, no. 3, 2010.

Ochsenwald, William. "Muslim-European Conflict in the Hijaz: The Slave Controversy, 1840-1895." *Middle Eastern Studies*: vol. 16, no. 1, 1990.

Öhrnberg, Kaj. "Māriya al-qibṭiyya Unveiled." *Studia Orientalia*: vol. 55, no. 14, 1984.

________. "On Slavery in the East." *Asiatic Journal*: vol. 136, no. 4, April 1827.

Oshatz, Molly. "The Problem of Moral Progress: The Slavery Debates and the Development of Liberal Protestantism in the United States." *Modern Intellectual History*: vol. 5, no. 2, 2008.

Perlman, Merrill. "Black and White: Why Capitalization Matters." *Columbia Journalism Review*: 23 June 2015.

Pestana, Carla Gardina. "Comparing the Irish to African American Slaves is Prejudiced." *Huffpost*: 27/3/2017.

"Philippines President Rodrigo Duterte Says He "Doesn't Give a S*** about Human Rights' as 3,500 Killed in War on Drugs." *Independent*: 17/10/2016.

Pilkington, Ed. "US Inmates Stage Nationwide Prison Labor Strike over "Modern Slavery"." *Guardian*: 21/9/2018.

Pipes, Daniel. "Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam." *Slavery and Abolition*: vol. 1, no. 2, 1980.

Piterberg, Gabriel. "The Formation of an Ottoman Egyptian Elite in the 18th Century." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 22, no. 3, August 1990.

Plaut, Martin. "Should Arab Countries Pay Reparations for Slavery Too?." *New Statesman*: 21 August 2013.

Pulleyblank, E. G. "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China." *Journal of the Social and Economic History of the Orient*: vol. 1, no. 2, April 1958.

Quackenbush, Casey. "The Libyan Slave Trade Has Shocked the World: Here's What You Should Know." *Time*: 1 December 2017.

Quirk, Joel. "The Anti-Slavery Project: Linking the Historical and Contemporary." *Human Rights Quarterly*: vol. 28, no. 3, 2006.

Rapoport, Yossef. "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks." *Mamlūk Studies Review*: vol. 16, 2012.

Raymer, A.T. "Slavery - The Graeco-Roman Defense." *Greece and Rome*: vol. 10, no. 2, 1940.

Reilly, Ryan J. "There's a Good Reason Feds Don't Call White Guys Terrorists, Says DOJ Domestic Terror Chief." *Huffpost*: 11/1/2018.

Reinhart, A. Kevin. "Islamic Law as Islamic Ethics." *Journal of Religious Ethics*: vol. 11, no. 2, 1983.

Reiss, Fraidy. "Why Can 12-Year Olds Still Get Married in the United States?." *Washington Post*: 10/2/2017.

Robinson, Chase. "Slavery in the Conquest Period." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 49, no. 1, 2017.

Robinson, David. "Un historien et anthropologue sénégalais: Shaikh Musa Kamara." *Cahiers d'ètudes africaines*: vol. 109, no. 28-1, 1988.

Rozbicki, M. J. "To Save Them from Themselves: Proposals to Enslave the British Poor, 1698-1755." *Slavery and Abolition*: vol. 22, no. 2, 2001.

Santos, Ricardo Ventura [et al.]. "Color, Race, and Genomic Ancestry in Brazil." *Current Anthropology*: vol. 50, no. 6, 2009.

Schmid, Alex P. "The Revised Academic Consensus Definition of Terrorism." *Perspective on Terrorism*: vol. 6, no. 2, 2012.

_______. "Terrorism - The Definitional Problem." *Case Western Reserve Journal of International Law*: vol. 36, no. 2, 2004.

Schneider, Irene. "Freedom and Slavery in Early Islamic Time [sic] (1st/7th- 2nd/8th Centuries)." *Al-Qanṭara*: vol. 28, no. 2, 2007.

Sékaly, Achille. "Le Congrès du Monde Musulman à la Mecque: Annexe n. 24: Seizième séance." *Revue du Monde Musulman*: vol. 64, 1926.

Shah, Naz. "We Need to Dispel the Dangerous Myth That It's Only Asian Men Who Sexually Assault Young Women." *Independent*: 12/8/2017.

El Shamsy, Ahmed and Aron Zysow. "Al-Buwayṭī's Abridgement of al-Shāfiʿī's Risāla: Edition and Translation." *Islamic Law and Society*: vol. 19, 2012.

Sorenson, L. R. "Rousseau's Liberalism." *History of Political Thought*: vol. 11, no. 3, 1990.

Spicq, Ceslas. "Le Vocabulaire de l'esclavage dans le nouveau testament." *Revue Biblique*: vol. 85, no. 2, 1978.

Spoerl, Joseph S. "Sex-Slavery and the Sharia in the Islamic State." *New English Review*: November 2014.

Stack, Liam. "Debunking a Myth: The Irish Were Not Slaves, Too." *New York Times*: 17/3/2017.

Starratt, Priscilla. "Tuareg Slavery and Slave Trade." *Slavery and Abolition*: vol. 2, no. 2, 1981.

Stephens, W. O. "Epictetus on Fearing Death: Bugbear and Open Door Policy." *Ancient Philosophy*: vol. 34, 2014.

Stuard, Susan Mosher. "Ancillary Evidence for the Decline of Medieval Slavery." *Past and Present*: vol. 149, no. 1, 1995.

Sullivan, Ronald. "In New York, Prisoners Work or Else." *New York Times:* 27/1/1992.

Sutherland, Heather. "The Makassar Malays: Adaptation and Identity, c. 1660-1790." *Journal of Southeast Asian Studies*: vol. 32, no. 3, 2001.

Temperley, Howard. "The Delegalization of Slavery in British India." *Slavery and Abolition*: vol. 21, no. 1, 2000.

_______. "The Delegalization of Slavery in India." *Slavery and Abolition*: vol. 21, no.1, 2000.

Testart, Alain. "The Extent and Significance of Debt Slavery." *Revue française de sociologie:* vol. 43, 2002.

Thomas, Yan. "Vitae Necisque Potestas: Le Père, la cité, la mort." *Publications de l'ècole Française de Rome*: vol. 79, 1984.

Tizon, Alex. "My Family's Slave." *The Atlantic*: June 2017.

Tor, Deborah G. "The Political Revival of the Abbasid Caliphate: Al-Muqtafī and the Seljuqs." *Journal of the American Oriental Society*: vol. 137, no. 2, 2017.

Tsuda, Kaoru [et al.]. "Extensive Interbreeding Occurred among Multiple Matriarchal Ancestors during the Domestication of Dogs:..." *Genes and Genetic Systems:* vol. 72, no. 4, 1997.

Tsugitaka, Sato. "Slave Traders and the Kārimī Merchants during the Mamluk Period." *Mamlūk Studies Review*: vol. 10, no. 1, 2006.

Van Nifterik, Gustaaf. "Hugo Grotius on "Slavery"." *Grotiana*: vols. 22-23, 2002-2003.

Vavreck, Lynn. "Measuring Donald Trump's Supporters for Intolerance." *New York Times*: 23/2/2016.

Verderame, Lorenzo. "Slavery in Third-Millennium Mesopotamia." *Journal of Global Slavery*: vol. 3, 2018.

Verlinden, Charles. "L'Origine de sclavus - esclave." *Bulletin du Cange: Archivum Latinitatis Medii Aevi*: vol. 17, 1943.

Vlassopolous, Kostas. "Does Slavery Have a History?: The Consequence of a Global Approach." *Journal of Global Slavery*: vol. 1, 2016.

Wagemakers, Joas. "Reclaiming Scholarly Authority: Abu Muhammad al-Maqdisi's Critique of Jihadi Practices." *Studies in Conflict and Terrorism*: vol. 34, no. 7, 2011.

Walton, Douglas. "The Argument of the Beard." *Informal Logic*: vol. 18, nos. 2-3, 1996.

Wanshel, Elyse. "School Apologizes for Asking Students to List "Positive Aspects" of Slavery." *Huffington Post*: 20/4/2018.

Watkins, Margaret. ""Slaves among Us": The Climate and Character of Eighteenth-Century Philosophical Discussions of Slavery." *Philosophy Compass*: vol. 12, no. 1, January 2017.

Welchman, Jennifer. "Locke on Slavery and Inalienable Rights." *Canadian Journal of Philosophy*: vol. 25, no. 1, March 1995.

Weldon, Kathleen. "Public Attitudes about Mental Health." *Huffpost*: 6/12/2017.

Westermann, William Linn. "Enslaved Persons Who are Free." *The American Journal of Philology*: vol. 59, no. 1, 1938.

Wiederhold, Lutz. "Blasphemy against the Prophet and His Companions." *Journal of Semitic Studies*: vol. 62, no. 1, Spring 1997

Winter, Jana and Sharon Weinberger. "The FBI's New U.S. Terrorist Threat: "Black Identity Extremists"." *Foreign Policy*: 6 October 2017.

Wittek, Paul. "Devshirme and Sharī'a." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 17, no. 2, 1955.

Woolley, Morgan Lee. "Marital Rape: A Unique Blend of Domestic Violence and Non-Marital Rape Issues." *Hastings Women's Law Journal*: vol. 18, 2007.

Yahr, Emily. "Yes, Prisoners Used to Sew Lingerie for Victoria's Secret - Just Like in "Orange is the New Black, Season 3." *Washington Post*: 17/6/2015.

Yazıcı, Abdurrahman. "Osmanlı Hukûk-ı "Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri." *Ekev Akademi Dergisi*: vol.19, no. 62, 2015.

Yosef, Koby. "The Term Mamlūk and Slave Status during the Mamluk Sultanate." *Al-Qanṭara*: vol. 34, no. 1, 2013.

Theses

Abu-Lughod, Lila. "Authorizing Moral Crusades to Save Muslim Women." (Farhat Ziadeh Annual Lecture, University of Washington, Seattle, 2012).

Ali, Abdullah Hamid. "The "Negro" in Afro-Arabian Muslim Consciousness." (PhD Dissertation, Graduate Theological Union, 2016).

Atçıl, Muhammet Zahit. "State and Government in the Mid Sixteenth-Century Ottoman Empire: The Grand Vizierates of Rüstem Pasha (1544-1561)." (PhD Dissertation, University of Chicago, 2015).

Aydoğdu, Nergiz. "Makyavelist Düşüncenin Türkiye'ye Girişi: Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Siyaset Felsefi." (PhD Dissertation, Marmara University, 2008).

Brulin, Rémi. "Le Discours américain sur le terrorisme: Constitution, evolution et contextes d'enonciation (1972-1992)." (PhD dissertation, Université de la Sorbonne Nouvelle, 2011).

Diop, Abdoul Malal. "Le Vie et l'oeuvre de Cheikh Moussa Kamara de Ganguel (1864-1945)." (PhD dissertation, Univérsité Cheikh Anta Diop de Dakar, 2014).

Haqqani, Shehnaz. "Islamic Tradition, Change, and Feminism: The Gendered Non-Negotiable." (PhD Dissertation, University of Texas at Austin, 2018).

Kohlberg, Etan. "The Attitude of the Imāmī Shī'īs to the Companions of the Prophet." (PhD Dissertation, University of Oxford, 1971).

Küçüktiryaki, Ahmed Yasin. "Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi." (MA Thesis, Gazi Üniversitesi, 2009).

Mattson, Ingrid. "A Believing Slave is Better than an Unbeliever: Status and Community in Early Islamic Society and Law." (PhD Dissertation, University of Chicago, 1999).

Mustapha, Talatu. "Historiographical Study of Four Works of al-Ḥājj 'Umar ibn Abī Bakr of Kete-Krachi (circa 1850-1934)." (MA Thesis, McGill University, 1970).

Parrott, Justin. "The Golden Rule in Islam: The Ethics of Reciprocity in Islamic Traditions." (PhD Dissertation, University of Wales, 2018).

Robinson, Majied. "Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: A Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muḥammad, 500-750 CE." (PhD Dissertation, University of Edinburgh, 2013).

Van der Haven, Elisabeth C. "The Bey, the Mufti and the Scattered Pearls: Shari'a and Political Leadership in Tunisia's Age of Reform - 1800-1864." (PhD dissertation, Leiden University, 2006).

Young, Walter. "Stoning and Hand-Amputation: The Pre-Islamic Origins of the Hadd Penalties for Zinā and Sariqa." (MA Thesis, McGill University, 2005).

Websites

"After Charlottesville: Donald Trump's Failure of Character Emboldens America's Far Right." *The Economist:* 19 August 2017, <https://econ.st/3mr6k1R>.

"Alleged Halifax Mass Shooting Plot "Not Culturally Based" Say Police." CBC News, 13 February 2015, <https://bit.ly/3gfQbdZ>.

"Anderson Cooper 360 Degrees." Transcripts (10 March 2004), <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0403/10/acd.00.html>.

"Animal "Rights" is about Abolition, Not Animal Cruelty, Says Responsible Pet Owners Alliance of Texas." <https://prn.to/2LKRQ06>.

Bales, Kevin. "Testing a Theory of Modern Slavery." [2], <https://glc.yale.edu/sites/default/files/files/events/cbss/Bales.pdf>.

Brown, Jonathan. "Stoning and Hand Cutting - Understanding the Hudud and Shariah in Islam." 12 January 2017, <https://bit.ly/3qOs9eT>.

Bunzel, Cole. "Caliphate in Disarray: Theological Turmoil in the Islamic State." Jihadica, 3 October 2017, <http://www.jihadica.com/caliphate-in-disarray>.

Cahill, Tim. "The Rolling Stone Interview: Stanley Kubrick in 1987." Rolling Stone, 3 July 2011, <https://www.rollingstone.com/culture/news/the-rolling-stone-interview-stanley-kubrick-in-1987-20110307>.

Carissimo, Justin. "Comedian Leslie Jones Criticized Over "Saturday Night Live" Slavery Skit." BuzzFeed, 5 May 2014, <https://bzfd.it/3nrQftV>.

Conte, Ron. "Intrinsic Evil: Slavery and the Death Penalty." 30 December 2010, <https://bit.ly/3p4UHz5>.

Crawford, Neta C. "The Cost of War: Human Cost of the Post-9/11 Wars." Watson Institute, <https://bit.ly/3pvlDZ9>.

The Daily Heartbeat, "Humans Reunited with Dogs." 23 February 2018, <https://www.facebook.com/TheDailyHeartbeat/videos/359755377834933/>.

Dulles, Avery Cardinal. "Development or Reversal." First Things (October 2005), <https://www.firstthings.com/article/2005/10/development-or-reversal>.

Elbagir, Nima [et al.], "People for Sale." CNN, 14 November 2017, <https://cnn.it/37P6pqW>.

“Feminist Perspectives on Autonomy.” Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2 May 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-autonomy/#FemHarCas>.

“Forced Labour Convention, 1930.” <https://bit.ly/3qE1Dos>.

Frenck, Moses. “Slavery Wasn’t Really that Bad for Some Slaves, Says Fox News’ O’Reilly.” DiversityInc.com, 28 July 2016, <https://bit.ly/3mrtc0Y>.

Galang, M. Evelina. “What the Conversation around Alex Tizon’s Atlantic Essay is Missing.” Slate.com, 21 May 2017, <https://bit.ly/3noZoU4>.

Holmes, Steve. “Homosexuality and Hermeneutics: Creating Counter-Cultural Communities.” *Evangelical Alliance* (15 January 2013), <http://www.eauk.org/church/stories/homosexuality-and-hermeneutics.cfm>.

“International Labour Standards on Forced Labour.” <https://bit.ly/33Ui1rh>.

“ISIS and Authority by Kecia Ali.” 24 February 2015, <https://feminismandreligion.com/2015/02/24/isis-and-authority-by-kecia-ali>.

Kadivar, Mohsen. “Īḍāḥ-i naskh-i ‘aqlī.” <http://kadivar.com/?p=14660>.

________. “Mas’ala-i barda dārī dar Islām-i mu‘āsir,” <http://kadivar.com/?p=1033>.

Karim, Kaleef K. “The Prophet Muhammad’s Wife Mariyah.” <https://discover-the-truth.com/2016/07/14/prophet-muhammeds-wife-mariyah-maria/>.

“Lexington: Roy Moore: Kickboxer, Sacked Judge, US Senator?.” *The Economist*: 21 September 2017, <https://econ.st/3gQUugn>.

McGrath, Timothy. “Turns out People Get Angry When You Say White Americans are Terrorists, Too.” PRI, 8 July 2015, <https://bit.ly/33Mjekj>.

Neiwert, Devin. “This Does Not Appear to be Terrorism in any That That (sic) Word is Conventionally Understood.” Crooks and Liars, 18 February 2010, <https://crooksandliars.com/cltv/2010/02/fox-news-does-not-appear-be-terrorism>.

“No Known Link to Terrorism in Texas Bombings: White House.” Reuters, 20 March 2018, <https://reut.rs/39JVhxO>.

The [Oxford] Encyclopedia of Islam and Law, Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t349/e0106>.

Paperny, Anna Mehler. “Halifax Plot: So What is “Terrorism,” Anyway?.” Global News, 14 February 2015, <https://bit.ly/36JLFBA>.

Reyes, Therese. “Filipinos are Defending Alex Tizon from Western Backlash to his Story “My Family’s Slave”.” Quartz, 17 May 2017, <https://bit.ly/38bGVnK>.

Rafael, Vicente L. ““My Family’s Slave”- A UW Professor Weighs In.” Crosscut, 17 May 2017, <https://bit.ly/37stLDJ>.

Rosa, Margarita. “Du’as of the Enslaved: The Malê Slave Rebellion in Bahía, Brazil.” 5 April 2018, <https://bit.ly/345mtDM>.

Safi, Omid. “What is Progressive Islam?.” <http://jsrforum.lib.virginia.edu/pdfs/Safi-Progressive.pdf>.

Sharpe, Marty and Paul Easton. "Call for Reassurance over Headscarves in Court." Stuff, 9 September 2009, <http://www.stuff.co.nz/national/2828715/Call-for-reassurance-over-headscarves-in-court>.

Singal, Jesse. "It is Really Important to Humanize Evil." *NYMag.com*, 19 May 2017, <https://bit.ly/3r2imlJ>.

"Slave Labour Props Up Unexpected Parts of Britain's Economy." *The Economist*: 2 August 2018, <https://econ.st/33Un379>.

"Solitary Confinement: Torture in U.S. Prisons." Center for Constitutional Rights, 31 May 2012, <https://bit.ly/2Lb6FbP>.

"Statutory Compilation Shows How State Laws Permit Child Marriage to Persist in Present-Day America." Tahirih Justice Center, 18 November 2016, <https://bit.ly/2L13dke>.

"Supplementary Convention on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and Institutions and Practices Similar to Slavery." <https://bit.ly/2Ioxybr>.

Al-Tamimi, Aymenn Jawad. "The Archivist: Unseen Islamic State Fatwas on Jihad and Sabaya." 25 September 2015, <https://bit.ly/3ptMzIG>.

"Ten Years On." *The Economist*: 9 March 2011, <https://www.economist.com/leaders/2011/09/03/ten-years-on>.

"Tucker Carlson Tonight." Fox News, 15 August 2017, <https://video.foxnews.com/v/5542205277001#sp=show-clips>.

"Tucker Carlson Attempts to Defend America's History by Pointing out the Aztecs, Africans and Mohammed Had Slaves Too." Media Matters, 15 August 2017, <https://bit.ly/3raR0dp>.

"The Usual Suspects: Is Grooming Children for Sex a Disproportionally Asian Crime?." *The Economist*: 25 October 2018, <https://econ.st/2JVq7c6>.

United Nations, Human Rights, Office of the High Commissioner for Human Rights, "Slavery Convention Signed at Geneva on 25 September 1926." <https://bit.ly/2VJINy7>.

"The War in Iraq: 10 Years and Counting." <https://www.iraqbodycount.org/analysis/numbers/ten-years>.

Wilson, Andrew. "The Best Argument for Trajectory Hermeneutic - and Where it Goes Wrong." 6 March 2013, <https://bit.ly/3mrQfc4>.

Yaycıoğlu, Ali. "Wealth, Power and Death: Capital Accumulation and Imperial Seizures in the Ottoman Empire (1453-1839)." <https://bit.ly/3gi1W3B>.

Yglesias, Matthew. "The Huge Problem with Trump Comparing Robert E. Lee to George Washington." vox.com, 17 August 2017, <https://bit.ly/37pjkAN>.